ب يط

عاشق ... رو ...ساد ... ... آبرو
... ساره و ليبور جانم جانم اولبيدر ... سيم صبر ...

منه

اكر زردم زند اوزك ... بيش جهان
آه سينه سوزك روان بكذار نيش دردم

منه

زكوي حسن جو دلبوس ... ده
اكر كردي پشيان بار ... نان

من كتب على سبع قطعات من الخبز هذه الآيات ثم اكل تلك القطعات على الريق يزيد الله تعالى في حفظه ويعظم طبيعته وهذا من الطيبات الاولى فتعالى الله الملك الحق والثانية وقل رب زدني علما والثالثة سنقرئك فلا تنسى والرابعة يعلم الجهر وما يخفى ذلك تمام والخامسة لا تحرك به لسانك لتعجل به والسادسة ان علينا جمعه وقرآنه والسابعة فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه تم

كتاب شرح

حاشيه في شرح سعد الدين بابن عمر النسفي
متعلق بعلم الكلام

قيمت ...

من مواهب الرب الرحيم الى العبد الفقير ... المدرس ...

حاشية ملا عبد الرحمن

حاشية سعد الدين

1/1

هذه حاشية ملا احمد الكردي على شرح السعد التفتازاني على العقائد النسفية

وفي الحديث السعدية على تفسير القاضي في تفسير الغرفة ... روح ... لما اراد القوم ان يقتلوا نبيه عيسى رفعه الله الى السماء فهو في الجنة لا يموت الا ... السماء وهلاك الجنة فاذا اعاد الله الجنة ادخلها انتهى واما حال ادريس عليه السلام عند النفخة من فنائه وعدم فنائه فلم نجده صريحا في كتاب من الكتب المعقول عليها من ...
...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نصب رايات وجوب وجوده في كواهل حواصل الامكان • وكتب ايات كرمه وجوده على صفايح صحايف الاكوان • فابنت جواهر المقاصد الدينية على مواقف معارف اصحاب الايقان • وابدت زواهر العقائد اليقينية في مراصد مشاهد ارباب الايمان • عجز كمل خلقه في معرفة كنه ذاته وتاهوا في فرس الستنهم الفصحى عن جواب السوال عنه تحيروا وبلغ علمهم في صفاته مرتبة انها اغيره ولا هو • وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو • والصلوة على رسوله الهادي بشريعته الغراء الى الملة الحنيفية والنحلة النقية البيضاء • الداعي اليها باذن ربه في فرقة الاسافل موقرة الاعالي الشماء • كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء • وعلى اله الاصفياء • وخلفائه الاولياء • وصحابته الاتقياء • ما اختلفت الظلمة والضياء • وبعد فلما تلوت كثيرا ما في الايات كوالذين اوتوا العلم درجات • وما يعقلها الا العالمون • وقل هل يستوي الذين يعلمون • ورب زدني علما • وانما يخشى الله من عباده العلماء • ويشفع يوم القيامة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء • ومن صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي من الانبياء • والتفكر في العلم يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام • به يطاع الله ويعبد وبه يمجد ويوحد وبه يوصل الارحام • ويعرف الحلال والحرام • واشفاء الطبايع السليمة • والاذهان المستقيمة • منذ اخذ العلماء بعد موته واوصاله تحت التراب رميم • وذو الجهل فيما هو ماش على الثرى يظن من الاحياء وهو عديم • فتيقنت المنقول والمعقول والراجعة الى الفروع والاصول • ان العلوم والمعارف اشرف الفضائل واللطائف • ارسخها بنيانا واشمخها اغصانا • وارغبها شروطا واعزها قبولا واكثرها نزولا • واسبقها قبولا • وانها دستور العجائب وفهرست الرغائب • مفتوحة الشعبات وانها النازلة من بينها منزلة كعلها وياقوتها وجوهرها وعينها • لهي منها السعادة العظمى والكرامة المثلى • اذ هي الكاشفة لمعرفة الواجب الاول • والشارحة لاحوال الاخر والاول • لاسيما علم الكلام • اس قواعد الاسلام • علم طريق دار السلام مبنى الشرائع والاحكام • الذي اكتساب المطلوب الحقيقي موقوف عليه • واختصاص الوصول الى الجناب الاحدي موكول اليه • ولولاه لانفصم عقد عقد الائمة فانتثر نخت الاقلام لاليه • وانهدم اركان قصر الملة من مبانيه الى معاليه • فانه في خلالها زلالها وجالها جمالها وشكولها فلكولها • وعلى ذروتها فلكها • ومن مطالع اسرارها طوالع انوارها • ومعالم اثارها عوالم انوارها • مصابيح دجاها وضوء نبراسه • ومفاتح مغلقاتها وزبرج اساسه • اتمها فائدة واعمها عائدة • واعرفها قدرا واوفرها واشرفها غاية وموضوعا • واعلاها حجة وبرهانا • واجليها حجة وتبيانا • وافيدها في الدنيا نجاحا • واحمدها في العقبى فلاحا • وقد صنف فيه كتب مبسوطة ومختصرة غير ان كتاب العقائد المشحون بالفوائد اضبط واجمع • لخلاصة ما في الفن اجمع • وانه المنار لانوار نجم الدين والمطالع • وفوق ما يستخاطب به في مدحه ويسمع • وشرحه الباهر الزاهر للاستاذ الماهر • الامام الهمام • الفاضل الكامل الحبر المدقق المحقق والنحرير الدقيق سلطان الائمة • برهان الامة صاحب المعاني في بيانه البديع مرشد عقول الجميع في تعليم الجميع • اسعد السالكين • مولانا سعد الدين

٢

جعل الله سحائب غفرانه منصبّة على قبره المعطّر ماطرة • وعيون رضوانه
متوجهة الى روحه المقدس ناظرة • مستخرج لمكنون الهى النهى املاه في الورق
ممن تصوّر سطر الاثم لم يتفق • اذ انه لم يتأت للمبدع به لا فى لنا يا بلا فرق
ولا فرق • وان تنزل فيه للفحول ربه • جادت عليه بغرائب غير ذى
زنق • وهما مع صبغه يمالى الجنان لكانهما بحران جوزا قران بل هما
يلتقيان • بينهما برزخ لا يبغيان • يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان • لم
الشرح وان وضح وصح بشرحه • لكنه لا يرفع الابرامه • ولا دافع بحجه
درّة لم يثقب • وبهج لم تركب بكثرة من الابكار في الجنان لم يطمثهن
انس ولا جان • فهو الى هذا الاوان من تطاول الوقت وتمادي
الزمان محتاج الى ابراز لسر الرموز • واظهار لرقائق كنوز • وارواء
لغليل الصدور في تلخيص صوافي معانيه • وشفاء للعليل الاجوف
في قطع خبايا معانيه • فلا جرم اردت ان اعلق عليه حواشيا تميط
عن وجوه خرائده • قناعا وتغدو اشباهها فان الجنانها خدمت بها حضرة
فردوسية • ملكية انسية • تستميل اعناق آمال الامم • الى تقبيلها من
كل فج عميق • وتستجلب حاجات العرب والعجم • من كل بلد سحيق
بحليته تمرغ في فنائه جباه الصيد • وازدحم عن تقبيل عتبته عاتبه
شفاه الصناديد • تزاحم تيجان الملوك ببابه • ويكثر في يوم السلام
ازدحامها • اذا عاينته من بعيد ترجلت • وان هي لم تفعل ترجل هامها
حسن جواهر ذاته خَلقا وخُلقا • كان الجمال والجلال لاجله خلقا •
اخلاقه تحيى في المجد ايسرها • لطف يؤلف بين الماء والنار • ان
ذرته تداينت الناس في رجل والدهر في ساعة والارض في دار

الاثم

الغليل والغلل حرارة العطش مصـ

البلج الابلق الواسع بين الحاجبين

جمع الصيد وهو الذي لا يرفع رأسه ومنه يقال للملك الصيد

جمع صنديد وهو السيد ح

الاثم لاعدادينيان ايليامه الدارس • والصميم في اوليائه جريان النعامه
النمايض • فمن كالسحاب الجون يحيى ويرحي • يرجى الحيا منها وتخشى
الصواعق • ولكنها تمضى وهذا مخيم • وتكذب احيانا وذا الدهر صادق
ادامه امير المؤمنين الكافى الكلف في حل معضلات الملك • ناصر الملك في
التخلص من ظلمات الهلك • فافكاره مثل السيوف صوارما • لو لم يكن
للصارمات فلول • وانظاره مثل النجوم ثواقبا • لو لم يكن للثاقبات
افول • سلطان البرية شاه الاقاليم خليل الله بن الشيخ ابراهيم • اللهم اجعل
امور العالمين في الفتح والكسر مدرجة بآرائه • واقطار الارضين متكونة
بمراياه • واكلأه وايانا ناقع العلم وصالح العمل • واعصم الاقدام منا
والاقلام من كل خطاء وخطل • وهذا دعاء لا يرد فانه صالح لاصناف
البرية شامل لها قال الشارح العلامة عفو الله له كل ما لامه بسم الله الرحمن الرحيم
للوجود كما اشار اليه في بيان سلّة الكلام اربعة وجودات مترتبة
الوجود العيني ثم الوجود الذهني وهما حقيقتان ثم الوجود اللفظي ثم
الوجود الخطي وهما مجازيان فللجناب الاعلى تقدس وتعالى والعالم
ملكه وملكوته هذه الوجودات المترتبة والحضرات المتلاحقة فوجود
ذات الله سبحانه تقدم والسبق من كل موجودات الاشياء ذوات كانت او
صفات معروفة عند العبا والمعتقدين كعلماء الآخرة اول العلوم ثم المعارف
والمعاني المعتقدة لها ورسمه عندهم اول الاسماء والالفاظ واول الافعال
ايضا لان ترتيبات الالفاظ ليست الا في حذاء ترتيب المعاني
لان العبد لا يستقل بالمؤثرية حالا او ما لا امتثالا وما لا اعتقاد فيحتاج الى
امداد وتمكين من الله له فيلزمه ان يتوجه قبل الشروع في فعله ببعض

٣

اسمائه الى جنابه الاقدس الفياض فيتيمنه بعلم يشرع فيه ولذا
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر
وقس على هذا نفس اشتية بالنسبة الى نقوش الالفاظ فالشارح كالملقه
وغيرها من العلماء سلك هذا المسلك فما نقش على اول هذه النقوش
الا نقش اسمه تعالى وقد دل هذا على انه ذكر في اول هذه الالفاظ ثلثة
اسماء متعلقة له تعالى الاول اسم الله وهو اسم للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد والاولى ان يقال المستجمع لجميع الصفات الكمالية
وقيل للذات من حيث هي هي لا باعتبار اتصافها بالصفات ولا
باعتبار لا اتصافها بها بل مطلقا ورد بان الذات من حيث اطلاقها
غنية عن التوحيد والموصوفية بالصفات فلا يتعلق اليها الاشارة
والتعلم ولا يلزم ان يكون لله على الذات من كونها لا يتعلم ولا تحاط بها وهو
فاسد بل هو علم للذات الحق الموجد المتصف بالالوهية والربوبية
اي من حيث ارتباطه بالعالم بواسطة بالعلم ثم الثاني والثالث اسماء الرحمن
والرحيم وحاصل معناهما المنعم البالغ في انعامه مرتبة الكمال والاول ابلغ بل
ذكر جميع اسمائه اجمالا فان قولك اسم فلان اذا اريد به فلان معناه لا لفظه يدل
على جميع اسمائه اجمالا فلفظ اسم الله المراد به معناه يدل على جميع اسمائه
حتى هذه الثلثة فقد دل هذا ان اعني نفس اسمه ودقس اولا على ان اول
معلومات الشارح المعتقد بمعرفته كشف الواجب بماله من الجلال والاكرام
والكل دال على ان ذات الله اول الذوات فقد طابق الوضع ورعى
موجب الذهن النقاد والطبع الوقاد ولرعاية منتهى قوله كل امر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم قال **الحمد** هو الوصف بالجميل اي الثناء

باللسان على الجميل الاختياري على وجه التعظيم فورد على الجنان او الاركان
دون اللسان او ورد عليه ولم يقع في مقابلة الجميل المذكور من انعام
وغيره او وقع ولم يكن على وجه التعظيم لم يكن حمدا والابد في تمام الحمد
من تحقيق امور خمسة الاول حق هو مختار حتى يصح ان يقع محمودا الثاني
جميل اختياري حتى يصير محمودا عليه الثالث جميل آخر ليكون محمودا به
الرابع حتى متكلم ليكون حامدا الخامس فعل لسان له مخصوص وهو
الحمد نفسه والتغاير بين كل اثنين من هذه الامور الخمسة بالذات في
بعض الصور وبالاعتبار فقط في بعضها فتدبر وقيل اظهار الصفات الكمالية
الا على وجه التعظيم فالحمد بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول وعلى هذا اما ان يكون
الحامد الحق او الخلق وعلى كل من القسمين فالمحمود هو الحق او الخلق فالاقسام
ق اربعة وكل قسم يشتمل فيه الامور الخمسة المذكورة واما اللام التعريف فيه فللاستغراق
او للحقيقة من حيث هي هي ولام **لله** الجارة للتمليك او الاختصاص
فمعنى القضية على الاول ان مدركاتها مختصة بالله مملوكة له فيكون كلية
يمكن اخذها خارجية او حقيقية وعلى الثاني ان الماهية خاصة به مطلقة
فيكون طبيعية وكل منهما كما نص عليه الامام الرازي في التفسير الكبير يستلزم
الاخرى على ما لا يخفى وبالجملة ايقاع هذه القضية والتلفظ بها لكونها دالة
على ان الله موصوف بالجميل على الجميل الاختياري على جهة التبجيل حمد
صريح له تعالى وتوصيفه بالمعاني الثلثة الاول معنى **المتوحد بجلال**
ذاته الجلال في اللغة العظمة قال ابو العلاء البهشتي في رسالته الغيبية
معنى عظمة الله انه محيط بكل شيء حاضر عنده قريب منه غير بعيد عنه ولو
كان اصغر من مثقال ذرة لا في السموات العلى ولا تحت الثرى ولا

وفي الاصطلاح الصفة السلبية كعدم كونه جسمًا ثابتًا وعرضًا كما ان الكمال
والاكرام الصفة الثبوتية كالحيوة والقدرة وغيرهما وقيل الجلال القهر
والاكرام اللطف والتنوين فقد مبالغة في الوصف كالتقديس في القدس
والتمام مقام المبالغة وقد يقال للوحدة اعتباران احدهما ذاتي لها
ويسمى بهذا الاعتبار بالوحدة المطلقة والوحدة الحقيقية وهي كون الشيء
متفردًا بحيث لا يعتبر في مفهومه وجود الكثرة ولا عدمها وعدم اعتبارها
فالواحد بهذا الاعتبار هو لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابلته شيء فلا يكون
مقابلا للكثرة حتى يكون غير الواحد المعتبر في الاعداد وقولهم الله واحد لا بالعدد
اشارة الى هذا المعنى وثانيهما لاحق لها عارض اياها وهي بهذا الاعتبار
تسمى بالوحدة الاضافية والوحدة النسبية وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم
في ذاته الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك والواحد بهذا المعنى هو الذي
قيل انه الواحد والكثير متقابلان تقابلا عرضيًا والتوحيد اعتقاد انه واحد
متوحد باحد الاعتبارين فالتوحيد الاول للمكاشفين والثاني للمحجوبين
ورتبها ثلث التوحيد على ثلثة اوجه توحيد العامة وهو شهادة ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له اما بالاستدلال عليه بالادلة المنصوبة في الافاق والانفس
واما بقبول العقل السليم والفطرة الخالصة اياه وعليه يدور قوانين الشرع
كمنع الشرك الاعظم والتمييز بين دار الاسلام والكفر ونصب القبلة و
احتقان الدماء وغيرها وتوحيد الخاصة وهو اسقاط الاسباب الظاهرة
في التاثير والفعل والشهادة لا بالاستدلال والبرهان بل بالكشف والعيان
ان لا فاعل ولا مؤثر الا الله وتوحيد ثالث وهو افناء الخلق كلهم وبقاء
الحق وحده استاثر الله به وسبق بخلقه منه نصيب ولا عبارة عنه

ولا اشارة اليه لحصوله بعد فنائهم لكنه لاح منه لائحًا الى اسرار طائفة من صفوته
حال بقائهم بعد فنائهم ويسمى بهذا الاعتبار توحيد خاصة الخاصة فالتوحيد
في عبارته يمكن ان يساق بسياق كل واحد من هذه الوجوه الثلثة والثاني
معنى التوحيد بكمال صفاته اي الثبوتية او مطلقًا والثالث معنى التقديس
في نعوت الجبروت اي الصفات السلبية من شوائب النقص
وسماته اي علاماته بلغ حمده اذا وقع ذلك التوصيف في مقابلة فعل
جميل لله تعالى مع كون هذه الاوصاف محامد يجوز ان يقع في كل منهما ما
يوصف به محمودًا به في الحمد المستفاد من الفقرتين ويجوز ان يكون الحمد
فيهما كالمحمود عليه منويًا بجملتي العبارة لا تعين له الا بقصد الحامد ونيته
لا يكون شيء من هذه الاوصاف لعدم وقوعه في مقابلة الجميل الاختياري
حمدًا ويكون الموصوف به في كل منها المحمود به حمد الفقرتين وذكر في الاحياء
ان المؤمن العارف ايمانه رتبة فانه يعرف اولا ان العالم غير مقدس وانه
منتهٍ الى ذات مقدسة هو ربه وهو التقديس ثم يعرف انه لا مقدس الا واحد
وهو توحيد ثم يعرف ان كل ما في العالم فهو موجود من ذلك الواحد فقط والكل
نعمة منه فله الحمد على كل حال وهو التحميد فالرتبة الثالثة التحميد والاول التقديس
والمتوسطة التوحيد وعن هذا عبّر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال
من قال لا اله الا الله سبحان الله فله عشر حسنات ومن قال لا اله الا الله فله
عشرون حسنة ومن قال الحمد لله فله ثلثون حسنة فالشارح فعل في عبارة
هذه الرتب الثلث فله ستون حسنة على وجه وانما اختار الابتداء من الثالثة
الى الثانية الى الاولى لا الصعود على العكس شوقًا من ان يقرنه الاحسن
باشتغاله بالحسن وله مائة وخمسون حسنة على وجه آخر ولقد راعى براعة
الاستهلال فاورد من الآيات النقلية اسم الله المبحوث فيه عن احوال
ذاته تعالى انه مستجمع لجميع اوصافه الكمالية كما ترى وكذلك فالحمد مختار

قلم — ته

ومن الثانية

٥

علم العلم والحيوة والقدرة والارادة وأورد وحدته وذاته وصفاته
وكمالها وجلاله وتقدسه عن النقص في نعوته وأورد من نشوات النفس
في قوله والصلوة اي الرحمة التامة على نبيه محمد المؤيد اي المقوي من عند الله
بساطع حججه اي حججه المرتفعة واوضح بيناته النيرة ومحمد المصطفى الذي
هو خاتم الانبياء والمرشد اليهم كلهم والحجج التي من جملتها معجزاتهم ومن امامته
في قوله وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته ما اوردوا اعلم ان الكشف
النفساني قد يكون حصوله في النفس بذاته فقط وهو انكشافها به فقط كما
في كريم لم يتصور الكرم وقد يكون بصورته فقط فهو تصورها وعلمها به فقط
كغير كريم يتصور الكرم وقد يكون بهما فهو انكشافها وعلمها به من جهتين
ككريم يتصور الكرم وقد ثبت ان حقيقة كل علم من العلوم المدونة تصديقات
كثيرة يطلب حصولها بذواتها واعيانها في النفس بطريق النظر والاستدلال
او مسائل جمة يطلب التصديقات بها باعيانها فيها بذلك الطريق او ملكة
حصول تلك التصديقات بعينها فيها وعلى كل تقدير فالطالب لتحصيلها على
بصيرة يحتاج قبل الشروع فيه الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية جملية
فان البصيرة لا تتاتى بدونها ههنا مساوية فان الاعم لا يصرف النظر عن الاشتغال
بما ليس منها فيفوته التعب ولا يحصل في ضمنه المطلوب والاخص لا يصونه
عن اخلال بما هو منها فلا يحصل المطلوب وهذا هو المعنى بتعريف العلم فهو من
مقدمات الشروع على بصيرة فيه فان قلت اذا كان الكشف الحاصل
في النفس علما من العلوم لم يصح القسم الاول من اقسامه الثلثة فان العلم
بالانسان اذا حصل بذاته في النفس كان ذلك الحصول انكشافها به و
علمها به فلا انكشافها فقط اذ العلم لا يخرج من كونه علما وان حصل بذاته
قلت لا نم فان العلم بالانسان اذا حصل بذاته في النفس لم يكن حصوله
لذلك علما به بل انكشافه فقط واما بالانسان فانه حاصل في النفس بصورته

محصوله

محصوله فيها علم به فقط وانت لا تفرق بين الحاصلين ههنا فتدبر وان
الشارح المحقق رضي الله عنه يريد في هذا الفصل قبل ان يشرع في المقاصد
ان يعرف الكلام لما اتى ما اتاه ويشير الى سبب تسميته باسمه لان في
بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله فيزداد البعيد
اذى مما يقبل الشك والضعف والجهات شرفه من جهة براهينه و
معلوماته وغايته ليتوفر الرغبة ويزداد النشاط في اشتغاله وذلك يبين
انه لم دون هو وما يتفرع عليه من العلوم الشرعية ليبطل قول من قال
ان تعلمه وتدوينه حرام وبدعة ثم انه يكمل انبساطه ويحسن تعريفه اذا
تميز معلومه من معلومات علوم او مناسبة له وتميز به وان تعريفه
يكون في غاية من الحسن اذا عرف في جنبه ما يناسبه مما يغايره وربما
يغايره في الذهن فصحو [illegible] والوحظا مع اضافة تفرقهما كالاضافة
والفرعية وان الاحكام جمع حكم يطلق تارة على الحكمة المفسرة بالعلم
الباحث عن احوال الموجود مطلقا او الخارجي منه سواء لم يكن وجوده
بقدرتنا او كان على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية على قانون محقق
العقل ويسمى القسم الاول منها حكمة نظرية والثاني عملية او بعلم الشريعة
ويطلق اخرى على خطاب الله المتعلق بافعال المكلف بالاقتضاء او التخيير
كقوله تعالى الحاكم لا الغير ويلتبس شيء من المعاني الثلثة يراد ههنا لئلا يلزم
من قوله الشرعية اي المنسوبة الى الشرع مطابقة للواقع كانت او غير
مطابقة تقييد الاحكام بالثاني في الاول وبالموجود فيها في الاخرين
واللازم الاول افحش ويطلق على معنيين آخرين احدهما ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة واذعان وقبوله وقد صرح
ابن سينا بانه يعبر عنه بالفارسية بگرويدن ويسمى هو عند المحققين
بالتصديق وقسيمه بالتصور وقد يسمى الاول علما والثاني معرفة وثانيها

والخارجي الذي لم يكن وجوده بقدرتنا واختيارنا ١١ منه

نوعان متميزان من العلم عندهم والامام الرازي جعل الحكم ثاني من قبيل
الافعال الاختيارية للنفس فتبعه في ذلك جماعة من المتأخرين وثانيها
حالية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة
وثانيهما كون النسبة واقعة او ليست بواقعة المعلوم اي الصدق
وهو الجزء الاخير من الاجزاء الاربعة للقضية وهذا كما سيجيء التنبيه عليه
هو المراد ههنا وقد يسمى مجموع الحكم بالمعنى الاول منهما والتصورات الثلثة
تصورات المحكوم عليه وبه والنسبة تصديقا ويسمى القضية التي لا فرق
بينها وبينه الا بالمعلومية والعلمية مصدقا بها فالتصديق والمصدق
قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا والقضية مركبة لا غير والحكم بسيط لا غير
لان الحكم مدركا كان او ادراكا هو امر اجمالي بسيط اذا عبر عنه عند التفصيل بان
النسبة واقعة او ليست بواقعة او بادراك ذلك يتكثر فيه حكم آخر وهلم
جرا حتى يتوقف حصول حكم واحد على حصول احكام مركبة لا نهاية له وهو
ممتنع فالامر الاجمالي هو الحكم وحده والمفصل هو القضية والتصديق
المركب فلا امتناع في حصول الحكم ولا تركب فيه منها اما اي احكام
او الاحكام التي تتعلق بالشارع كمن فوق حلا اما على معناه دون
لفظه كما في شرح الموضعين الاولين بقرينة حسن ملا[illegible] ثبت
فرعية وعملية واصلية واعتقادية والاول والثانية بكيفية العمل وفي
شرح المقاصد بالعمل فان المتعلق بكيفية متعلق به ولو تعلقا ثانيا
وبالعرض وما بالعكس ولا فرق بين العبارتين في اداء اصل المعنى
ولكن ما في هذا الشرح اظهر وتعلق الحكم بالعمل وكيفيته مثلا انه معلوم كما
من كل واحد من جهتين احدهما ان يكون موضوعه الفعل فيعلم منه انه
واجب او مندوب او مباح او حرام او مكروه وثانيهما ان لا يكون كذلك موضوعه
ذلك لكنه يتساق بحثه على وجه يعلم منه كيفية العمل من صحته وفساده كما

ملائمة تانيث ك

من وجهين الخ
العمل الخ

يقال ان المنطق قانون وحكم كلي يتعلق بكيفية عمل نفساني هو الفكر والاول
هو المراد ههنا ويسمى احكاما فرعية واحكاما عملية واحكاما ظاهرية
ومنها ما اي احكام او الاحكام التي تتعلق بالاعتقاد وعلى الوجه الثاني
من ذينك الوجهين فانه هو المراد ههنا اذ الاحكام الكلامية كما في قولنا
الله تعالى عالم قادر سميع بصير اذا برهن عليها وازيل احتمال نقائضها
يعلم من ذلك ان تلك الاحكام هو العقائد الواجب ان يعتقد عليها
دون نقائضها وتسمى احكاما اصلية واحكاما اعتقادية وعقائد مجاز
ان يوجد في الاعتقاديات ما يتعلق بالعمل على الوجه الاخير لا على الوجه
الاول كما في قولنا الله تعالى امر ناه فانه يتعلق بان بالعمل شانه يكيف
واجبا واخرى يكون حراما فلا يخرج عن الاعتقاديات ولا يدخل في
العمليات فان قلت كل حكم عملي كما في قولنا كل وتر واجب يتعلق
بالاعتقاد على الوجه الاخير فانه كما اقيم عليه دليله ثبت انه هو المطلوب
المعتقد عليه دون نقيضه بعض الوتر ليس بواجب فيلزم ان يكون
كل حكم عملي حكما اعتقاديا فلا امتياز لاحد القسمين عن الآخر اصلا قلت
كما يعني كلامه ومعنى الاحكام احكام لا يتعلق بكيفية العمل على ما مر وتتعلق
بالاعتقاد على ما سلف فالقسمان متمايزان لا محالة ههنا بحث
وهو انه قد اراد على ما دل عليه كلامه السابق انه اراد بالقسم الاول من الاحكام
الشرعية معلوم علم الفقه فقط وبالقسم الثاني منها معلوم علم الكلام فقط
وابقى قسما آخر منها ثالثا يكون معلومات لسائر العلوم الشرعية كاصول
الفقه والتفسير وغيرهما يرشدك عليه قوله منها ههنا وهذا القسم الثالث
داخل في مفهوم القسم الثاني اذ كل حكم شرعي فانه متعلق بالاعتقاد على
الوجه الثاني فالاولى في التقسيم ان يقال من الاحكام الشرعية ما يقصد به
نفس الاعتقاد قصدا اوليا ومنها ما يقصد به نفس العمل كذلك ومنها ما لا

الوجهين

العمل الخ

اي ر

ان خ

٧ هذا ولا ذاك فقد علم ان ما ذكر في شرح المواقف من ان الاحكام المأخوذة من
الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وقد دوّن علم الكلام لحفظها
والثاني ما يقصد به نفس العمل وقد دوّن علم الفقه لها اولى من هذا الوجه
وغير اولى من جهة اشتمال بحث الاحكام الشرعية في القسمين في العلم المتعلق
بالاحكام الاولى المعلومة المصدق بها المكتسبة عن ادلتها التفصيلية يسمى علم
الفقه وعلم الشرائع اي الاحكام المشروعة والاحكام فالعطف تفسيري اذ المراد
بالاحكام ههنا المشروعة لما ههنا وفي كما ان ذلك ان كانت موصولة
كانت محذوفة الصلة اي كما في بعد النسبة والتي في قصد اي كما ثبت من
انها او كما هو انها لا استناد لها الا من جهة الشرع الخ وفيه لف ونشر مرتب ومن
ان ذلك او هو ان ذلك والاولى رائج والعلم المتعلق بالاحكام الثانية
المصدقة بها المكتسبة من ادلتها اليقينية يسمى علم الكلام وعلم التوحيد والصفات
وان اريد بالصفات ما يتناول الصفات الثبوتية والسلبية والصفات
الذاتية والفعلية بل كان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته كانت تسمية
هذا العلم بعلم التوحيد والصفات تسمية له باسم تطابق مفهومه اياه وان كان
موضوعه اعم او كان المراد بالصفات الثبوتية فقط او الذاتية فقط كانت
كانت تسمية له باسم اشرف اجزائه مثل هذا التقدير ليس مفهوم ما جعله مسمى
العلمين اعم منهما بل مساويا لهما وقد تسامح في رعاية القيود ههنا على انه ليس
بصدد تعريف العلمين ههنا وسيجيء بيان ويعلم منها حال هذا الموضع
ولا يلزم التكرار في اللفظ وبالجملة فهذان النوعان من الحكم والمسئلة نوع منهما
اضافة الاصالة والفرعية كالعلمين المتعلقين بهما بل الكلام والحكم الكلامي
اصل بالنسبة الى اصول الفقه يعني ان اصول الفقه يثبت ولا يتم الا
حجج بها الفقه واحكامه الا اذا ثبت بعض مسائل الكلام فهي موقوفة
عليه فيكون فرعا له واصول الفقه اصول الفقه وهو فرعها بمعنى ان كل

مسئلة

كل مسئلة منها يعتمد مسئلة منه وكل مسئلة منه متوقفة على مسئلة منها وسنفتتح
فيلزم ان يكون الفقه فرع الكلام ايضا وهو فرع الفرع والكلام اصل الاصل وعلم
اصول الفقه فرع من جهة الكلام واصل من جهة الفقه بقي ان يقال انه ظاهر
عبارته اطلاق لفظ هذين العلمين على التصديقات على مذهب الحنفي فلا
يكون تصور المحكوم عليه وبه والنسبة داخلا في حقيقة العلم فضلا عن
المبادي والشواهد في اطلاق لفظ العلم من العلوم المدوّنة على التصديق
ان يكون لا اربعة امور من تصورات المحكوم عليه وبه والنسبة ومن الحكم
المعتبر عنها بالتصديق بالمسئلة التي هي القضية المسئول عنها فهذا الاطلاق
مبني اما على المطلوب بالذات في كل علم ما يفيد الحجة وهو بالحقيقة
الحكم لا غيره وعلى ان المراد العلمان المتعلقان بالقسمين من الاحكام باطرافهما
يسميان بهذا او ذاك ثم ان العلماء اختلفوا في الكلام وتعليمه وتعلمه فقال الشا
ومالك واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وجميع اهل الحديث من السلف
ومن يحذو حذوهم انه حرام وبدعة مطلقا واحتجوا على ذلك بان شرع
الكلام النظر والجدل في معرفة ذات الباري سبحانه وتعالى والعلم بصفاته
وافعاله الخ وبالعقائد الدينية بالادلة وهذا ليس من الدين في
شيء فانه لو كان منه لكان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للصحابة عليكم
بدين العجائز ولما نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر و علّم طريقه
في شيء من القرآن والحديث ولكان الصحابة بترتيب ابوابه وفصوله
وتبيين فروعه واصوله فانهم اعرف بالحقائق واقدرها على اظهار الدقائق
واسبق بادراك معاني الالفاظ والعبارات وباختراع الاصطلاحات
من غيرهم واللوازم كلها منتفية فالملزوم مثلها وقال طائفة من المتأخرين
انه فرض عين او فرض كفاية مطلقا فاجابوا عن الاول بان ذلك الحديث
لم تثبت صحته بل قيل هو من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد

مجموع

مبحث خلافهم في علم الكلام وطعن العلماء في علم الكلام

والنظر

رئيس المعتزلة فقال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الا نوعين لظاهر نظم كلامه
في مقام تعليم خلقه من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان
كلامها فقال غلبتكم بدين العجائز اي في هذه المسئلة واقتصار لفظ الحديث ان
كان المقام يقتضي الايراد اشعار بان كل شيء صدر من احد يمكن اسناده الى
كل مشارك له في الشرعية او العقلية وان لم يصدر منه ولو سلم صحته فمراده
به تفويض العبد اموره الى الحق سبحانه وتعالى فيما قضاه وامضاه والا
تفاوله فيما امر ونهى عنه لا الامتناع عن النظر والاقتصار على التقليد و
عن الثاني بان الجدل في اثبات العقائد وغيرها انما يكون منهيا عنه اذا
ورد على وجه المكابرة والمعاندة وقصد به ترويج الباطل ودفع الحق
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا نزاع في كون مثل هذا الجدل منهيا عنه و
اما الجدل لاظهار الحق وابطال الباطل فمأمور به كما قال وجادلهم بالتي
هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد جادل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن الزبعرى في قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وعلى تقدير تسليم [illegible] واما
النظر والفكر فمأمور بقوله قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وممدوح بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وعن الثالث
بانا لا نسلم انه صلى الله عليه وسلم ما بحث عن التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما باقامة الادلة القاطعة والبينة عليها وانه ما قررها مع المنكرين
وانه ما امر بذلك البحث والنظر وما علم طريقه واثنى على صاحبه واوعد
تاركه فقد روي انه لما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف

الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها وان الصحابة استغنوا من ذلك بل هو منشؤه فقال في المواقف
ان القرآن مملو من ذلك البحث وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما
نطق به الكتاب واورد في الشرح بعضا من تلك القطرة ثم قال في نهاية
العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة
لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا لحوضين فيها وقال في الاحياء فان قيل
كان خوضهم فيه قليلا لا كثيرا او قصيرا لا طويلا قلت اما قلة خوضهم فيه فلقلة
الحاجة اليه وهي لعدم ظهور البدعة في ذلك الزمان واما القصر فقد كان
لغاية افحام الخصم واعترافه بالحق وانكشافه له فلو طال اشكال الخصم او
لجاجه لطال لا محالة الزامه فان العلاج بعد الشروع في قدر الحاجة ما
كانوا يقدرونه بميزان او مكيال وعن الرابع بانه قد كانت الاوائل من
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة
صحبة النبي عليه السلام وقلة الوقائع والاختلافات [illegible]
مستغنين [illegible] كانت اعني مستغنين عن تدوين العلمين اعني الكلام والفقه
فبالتعليل الاول علم استغناؤهم عن تدوين العلم الاول وبالثاني علم استغناؤهم
عن تدوين العلم الثاني فاستمر الاستغناء الى ان حدثت الاهواء وكان
حدوث هذه الحوادث محوجا الى تدوين العلم الاول والى ان كثرت الى
الشبهات وضعفت فاشتغلوا الى ارجاع الى العلاج وكان حدوث هذه الامور محوجا
الى تدوين العلم الثاني كما ان حدوث حادثات اخرى اوجب جمع القرآن
وكتابته فيما بين الدفتين اولا على ابي بكر وثانيا على عثمان رضي الله
عنهما ولم يكن مجموعا ومكتوبا فيه في زمانه صلى الله عليه وسلم ثم ان الشارح
قدم معلوم الفقه على معلوم الكلام فيما سبق بناء على ان مفهوم معلوم

٩

الفقه وجودي وهو آه وعلى مفهوم علم الكلام عند زعم التحقيق على ما اشرنا
اليه عدمي والوجودي سابق على العدمي في التصور فراعى ذلك في الذكر وعكس
الامر في المعاني لشرفها عند الانسان اي سبب انتقالها عن التدوين وافتقارها
اليه لشرف الكمال وكونه مبنى الفقه ثم اخّر الكلام عن الفقه واصوله في تلخيص
تعريفاتها وتسمياتها باسمائها لانه من غرضه ومقصد نظره وكان يريد ان
نعقبه بخواصه وعوائده التي لا يداخلها امر انتشر ادري فاتى حال التفصيل لها
فقال وسموا ما يفيد معرفة والمراد بها ههنا العلم والتصديق الاحكام
الشرعية المصدق بها العملية اي المعرفة الحاصلة عن ادلتها المتفق عليها
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمختلف فيها كالاستصحاب
والاخذ بالاقل عند الشافعي وكقول الصحابي والاستحسان عند ابي حنيفة
فانه واصحابه نادرا ما يتركون الاستحسان بالقياس ويتمسكون
ورد عليه بان الاستحسان قول بالتشهي واتباع للهوى حتى نقل عن
الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع واجاب الامام الزاهد علي البزدوي
في كتابه في اصول الفقه بان الاستحسان احد القياسين فيكون من
الادلة المتفق عليها فمن اراد تحقيق هذا المحل فعليه بمطالعة ذلك
الكتاب وشرحه المسمى بالكشف التفصيلية وربما يقال بالاستدلال
ليحترز به عن علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما السلام بالاحكام
عن ادلتها التفصيلية ضرورة ان كلا منهم فان علمهم بها ليس بفقه
وقد يقال نعم غير فقه لكنه ليس بمتناوله التعريف بدون تلك الزيادة في
لانه ليس عن الادلة فان حصول العلم والمعرفة عن الادلة مشعر
بكونه بطريق الاستدلال الخ الحاصل بطريق الفرق فيكون معها الاغنا
عن اخذ القيد المذكور فيه لكان للدلالة مطابقة على ما دل عليه الكلام
التزاما او لدفع وهم من يغفل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول

شرف الكلام

عن الادلة او لبيان ان الفقه يكون بطريق الاستدلال البتة وان لم
يكن تركه فيه مخلا بهذه الكلمة او اعلق فقوله عن ادلتها بمعرفة الاحكام
واما اذا علق بالاحكام فمصدق التعريف بدون ذلك التقييد على مثل
علم الرسول قطعا فيحتاج اليه جزما كذا في بعض تصانيفه بالفقه
وفيه نظر فان المسمى بالفقه هو نفس معرفة الاحكام المذكورة والتصديق
بها عن ادلتها التفصيلية على ما ارشدك اليه قوله والعلم المتعلق بالاول
يسمى علم الشرائع والاحكام لا ما يفيد المعرفة المذكورة فان ما يفيد اياها
عبارات من تحصلها يعلمها ويهتدي اليها والكتب المدونة فيها والادلة
التفصيلية واحوالها والعلم بها تفصيلا او ليس شيء منها علما من
العلوم المدونة هو العلم باحوال الادلة اجمالا وهذا كما سيجيء هو اصول
الفقه لا الفقه وبالجملة فان مفهوم القيد المذكور لا يصدق على الفقه
بوجه فلا يصح تعريفه به قطعا فان قلت الفقه قواعد او تصديقات
بها تتفرع الجزئيات وفروع اي قضايا شخصية فراد بالاحكام
ههنا هي الفروع على ما هو اللائق بلفظ المعرفة التي تستعمل في الجزئيات
فكانه قال الفقه قواعد او تصديقات بها يفيد معرفة احكام عملية اي
فروع لها عن ادلتها التفصيلية قلت فح يلزم مخالفة بين معنيي
الاحكام ههنا وفيما سبق وبين هذا التعريف وقوله والعلم المتعلق
بالاول الى آخره اذ كلام في القواعد ودليلها دليل على فروعها لكن
دلالة القواعد عليها دلالة اولية ودلالة دليلها عليها ثانية فالامر
مجهول والمفهوم عام وان اريد بالادلة التفصيلية القواعد الفقهية
فيخرج الادلة عن كونها ادلة مذكورة في تعريف الفقه من الكتاب
والسنة ونحوها وعلى هذا البطلان تؤول عبارة التعريف الا ان
الفقه من الكتاب قانون يفيد معرفة فروعه العملية عن نفسه

مفهوم نحو

الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو يعم علم القرآن والحديث والتصوف والفقه المصطلح عليه بين الفقهاء فهذا هو المراد بخلاف ما اصطلح عليه بتخصيصه بالاجتهاد من ابن علاء الدين شرح طريقته

وهل هو الا ادراك العبارات الخ

التفصيلية وهذا الا ادراك العبارات واعم من الفقه فيصدق على كل علم قانون عملي سواء اريد بها ما ذكر في تعريف الفقه كان معناه الفقه قانون يفيد فروعه عن ادلتها التفصيلية وهذا بعد القياس والتي يتناوله وعلم اصول الفقه فانه قانون يفيد فروعه عن ادلتها التفصيلية التي هي ادلته اولا وعلم اصول الفقه قانون يفيد فروعه التي هي فروع الفقه فان فروعها الفروع فروع عن ادلتها التفصيلية التي هي تفاصيل ذلك القانون الذي هو اصول الفقه وهذا فاسد فان قلت ان لفظ العلم ولو كان من العلوم المدونة يطلق على ثلثة معان الادراك و متعلقه اعني المعلوم والملكة المسماة عقلا بالفعل فيجوز ان يراد بالعلم المعرف ههنا الملكة المذكورة والمراد انه بهذا المعنى يفيدها الا بكل من ذينك المعنيين الآخرين فيصح ان يقال الفقه ملكة يفيد المعرفة والتصديق بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية قلت الملكة المذكورة تابعة لذلك التصديق وهي مغايرة للعقيدة اياه فان قلت هي وان كانت مغايرة له بنفسه وذاته لكنها منبع للاسترجاع اليه قلت عبارة التعريف ان علم الفقه مفيد له نفسه لا الاسترجاعه والتجوز في التعريفات بلا قرينة مما لا يجوز ولو سلم فيصدق على العبارات الدالة عليه فينتقض به على ان الارادة المذكورة مخالفة للمرشد اليه المذكور فلا مجال لصحة هذا التعريف الا بحذف لفظة ما يفيد من البين وسموا معرفة احوال اى المعرفة الكلية بالاستدلال لاحوال الادلة اى للفقه والتقليد بها اجمالا في افادتها صفة احوال اى احوالها الكائنة في افادتها الاحكام باصول الفقه فلا يكون علم مثل جبرئيل بتلك الاحوال لكونه ضروريا علم اصول الفقه كما مر في الفقه وما سيجيء في الكلام وسموا معرفة العقائد اى القواعد الاعتقادية الدينية عن ادلتها اليقينية

بالكلام

مشهور م

على ما قيل بالعبارات الخ

بالكلام وهذا تعريفه وفي المقاصد الكلام العلم بالعقائد العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وفي شرح المقاصد العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية عن ادلتها اليقينية فتعين ان المراد بالعقائد القواعد وانه قد ترك لهما قيدين مستفادين من عبارته في كتابه وقد صرحنا بهما ومراده بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف ذلك على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق او لا ككلام المخالف واعتبر في ادلته اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فالعلم بالاحكام الجزئية والشخصية وبالقواعد الغير الشرعية وبالشرعية الحكمية العملية وعلم الله وعلم الرسول والملائكة بالعقائد واعتقاد المقلد بها ولو فيمن يستمد عليه ما ليس من الكلام في شيء ولا بداخل في تعريفه وعلم علماء الصحابة بها كلام وداخل في تعريفه فان قلت من وجب ان يكون معلوم الكلام فاعلم يخرج عن تعريفه جميع الاحكام المتعلقة بخصوصية ذات الله تعالى وذات نبينا عليه السلام فان تلك الاحكام شخصيات لا قواعد وان لا يكون ادلته يقينية يخرج عنه كلام المعتزلة بل كلام بعض اهل السنة فان بعض ادلتهم لا يكون يقينيا اذ اليقين اعتقاد جازم ثابت وبعض الادلة لا يطابق الواقع او لا يكون ثابتا قلت خصوصية ذات الله تعالى في قولنا مثلا انه حي انما يحصل في اذهاننا بمفهومات كلية يقيد بعضها ببعض حتى صارت في واحد بعينه مع تعاد ذلك القيد كليا بحسب تصوره لا يرى اي ذات الله تعالى بخصوصه وتعينه الجزئي الحقيقي لم يتعين عندنا تعين هذا الجسم او هذا السواد او هذا العلم او تعين ذواتنا وان كان الذهن يتسارع الى جزئية ذاته الحقيقية وكذا خصوصية ذات الرسول صلى الله عليه وسلم فالقضايا

منحوه و

الحاصلة من نحو قولنا الله حتى شخصيات صورا وقواعد حقيقية
فلا خروج للعلم بها اذا كان من الادلة من الكلام فان قلت فلا
يكون اسم الله تعالى شخصيا ولا كلمة لا اله الا الله مفيد للتوحيد والا
جماع على خلافه قلت يكفي في علميته وافادتها للتوحيد بحصول
النفس وتسارع الذهن الى جزئيته الحقيقية ولتوردهما اما حصول
خصوصيته الشخصية وجزئيته الحقيقية فينا فحصول خصوصيات
مثل ما مر فليس في مقدرتنا البشرية وطاقتنا الانسانية ولا
يعلمه الا الله او سوها والفرق بين اليقين والتيقن متحقق فان نقاح
الاول عام والثاني ما يتسبب الى التيقن ولا يجب ان يطابق
الواقع البتة وان ثبت قطعا وهذا كما ترى من قول الشيعة والابتدع
لان عنوان مباحثه في كتب المتقدمين وعباراتهم كان قولهم الكلام في
كذا ومبحث كذا ومسئلة كذا فبعد تغيير من بعدهم ذلك العنوان
الى الفصل والمرصد والمقصد والبحث وما شاكل ذلك بقي ذلك الاسم
اسما للفن بكله ولان مسئلة الكلام اي مبحث كلام الله تعالى انه قديم او حادث
او حكمه به او نحو ذلك كان اشهر مباحثه واجزائه واكثرها نزاعا وجدالا
وفي شرح المواقف وكان سببا لتدوينه اي كان من اسباب تدوينه فان
السبب التام له كما عرفت اشار اليه فيما سبق مجموع امور فيها النزاع منها خ
في هذه المسئلة حتى ان بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية الذي كان
من المعتزلة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن فغلب
عليه لفظ الكلام تسمية للكل باسم اشهر اجزائه ولانه يورث ببعض اجزائه و
سائر مباحث النظر لو خلفي وذلك اذا اخذ على وجه يكون اي اجزائه قدرة على
الكلام في تحقيق جميع الشرعيات حتى الكلام ما عدا هذه المباحث ويجوز
ان يكون مرادا فانه يورث ببعض مسائله التي يتوقف عليها ثبوت جميع

ما عداه من الشرعيات في تحقيق ما عداه من الشرعيات فان تحقيقه
موقوف على تحققه وثبوته وتدوينه موقوف على الكلام فهو يورث قدرة
على تحقيقه وذلك اذا لم يكن مباحث النظر جزءا منه والتوجيه الاول
اليق بالعبارة واحسن والثاني اوفق بما سيجيء في تسمية الكلام به
فان الظاهر من احوالهم ان لا يكون مباحث النظر جزءا من كلامهم وفي
الزام الخصوم المخالفة للشريعة من اهل البدعات والمتفلسفة
كالمنطق للفلسفة والفلاسفة لكن المنطق بجميعه نافع في الفلسفة
والكلام ببعض اجزائه نافع فيما عداه من العلوم الشرعية والمنطق
نافع بالآلية والخدمة ابتداء لو كان يستعمل في الشريعة ينتفع بها فيها
ومن ثمة يسمى خادم العلوم وقيسمه بعضهم رئيسها بالنظر الى نفاذ حكمه
فيها والرياسة له بالحقيقة والكلام نافع فيما عداه من جميع الشرعيات
وغير الشرعيات بمباحثه النظرية والفكرية بنفاذ الحكم فيه وبعض اجزائه
في الشرعيات فقط بالرياسة فلم يسم بهذا الاعتبار الا رئيسا بها ولانه
اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فان قلت
تعلم بعض العلوم على ما اشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله
طلب العلم فريضة على كل مسلم واجب ثم يترتب هذا الواجب ترتبا
ظاهرا فيكون هناك واجب اول وثان واما تعليم العلوم فلا يظهر ترتب اول وثان خ
وجوبه جلاء معنى يجعل وجوب تعليم العلوم كتعلمها امرا مرتبا حتى يكون
تعليم بعضها واجبا اولا وتعليم بعضها واجبا ثانيا قلت لا يستفاد من
عبارته الا ترتب وجوب التعلم بمعنى وجوب اكتسابه وتعلمه ونحو ذلك
لا ترتب وجوب تعليمه وذلك ظاهر ولو سلم انه مستفاد منها ايضا
فيمكن ان يوجه ذلك في بعض من الصور كمن ملك العبيد او ولاية المشرف
على الاسلام فان الشرع اوجب على سيد المؤمن تعليم ما يجب

عليه لبنائه على الترتيب او تخليته بينه وبين معاده ومنها الكافر والمؤمن الجاهل باركان
الصلوة فانهما اذا استعليا معا فانما عارفا بالايمان وربما يجب عليه
ان يتعلم اولا اركان الايمان وثانيا الجاهل اركان الصلوة وشرائطها
فان قلت لا نوجد علمان وجب كل منهما بجميع مسائله ثم كان احدهما واجبا
اول فان علم الكلام وان اقتصر فيه على ما اعتبر عليه القدماء يشتمل على كثير
مما لا يجب معرفته واكثر السلفية بما لا يجب معرفته ويستفاد من عبارته ان
هناك علوما واجبا كل منها بتمام مسائله وعلم الكلام اولها قلت اذا
وجب بعض مسائل علم يمكن ان يوصف جميعه باعتبار ذلك البعض بالوجوب
فلا محذور فاطلق اصطلاحا هذا الاسم عليه لا على غيره لذلك وههنا
تحرير ان احدهما مبناه ان كون الكلام وتعلمه اول الواجبات مشار
اليه بلفظ ذلك فالمعنى ان اسم الكلام اطلق على هذا العلم لا على غيره
لاستحقاق اولية وجوب تعلمه بالكلام دون غيره فانه وان وجب لكن
وجوبه ليس باول بل ثان او ثالث فينتظم معنى الكلام ح ويكون قوله ثم خص
به ولم يطلق على غيره تمييزا استدركا لانه ما امكنه اى كونه من جنس
الواجبات هو المشار اليه فالمعنى يطلق الاسم عليه لكون تعلمه واجبا بالكلام
ثم كان سائلا قال فالعلم الواجب تعلمه به فينبغي ان يطلق الاسم على كله
اجاب بانه خص به الى آخره فيكون ذكر لفظة اول في قوله اول ما يجب وان
كان من تتمة الكلام مستدركا لا يحتاج اليه فالوجه ان تعالى انه قصد
بهذا الكلام بيان سبب التسمية بوجهين فجعل اسم الاشارة مشارا به الى
كل من المشار اليهما المذكورين فالوجه الاول تم في التحرير الاول عند قوله لذلك
والايام الوجه الثاني زاد قوله ثم خص به على طريقة التحرير الثاني فلا استدراك
هذا اى العلم بالعقائد الشرعية عن ادلتها اليقينية المجرد من المباحث الفلسفية
هو كلام القدماء من المتكلمين ومعظم خلافياتهم مبتداء مع الفرق الاسلامية مخالفيات

فقط الى الامم غير الاسلامية كما كان من الحكماء اليونانية فعلوا كذلك ماخوذون كلام

كلام اهل السنة والجماعة مع المعتزلة او الشيعة او غيرهما مع تلك الفرق وخلافيات
كلام المعتزلة مع اهل السنة والجماعة او الكرامية او غيرهما منها ولو ذكر في كلامهم
خلافيات مع الفلاسفة فذلك انما هو بلا ذكر مسئلة فلسفية مع دليلها قال
في كتاب الملل والنحل كبار الفرق الاسلامية اربع القدرية الصفاتية الشيعة
الخوارج ثم تركب بعضها مع بعض وتتشعب من كل فرقة اصناف فيصل جميع الفرق
الى ثلث وسبعين فرقة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي
على ثلث وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة والباقون هلكى قيل
ومن الناجية قال اهل السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة قال
ما انا عليه اليوم واصحابي وعن بعض الناجية اخبر الله تعالى بقوله وممن خلقنا
امة يهدون بالحق وبه يعدلون وفي رواية ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة قيل ومن هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
وقد روى رواية غير مشهورة ان الهالكة منها واحدة وفي رواية اخرى كلها في الجنة الا
الزنادقة وقد وجه حجة الاسلام نافل هذه الروايات بانها يمكن ان يكون
كلها صحيحة بان يكون الهالكة والزنادقة طائفة تدخل الجنة بغير دخول النار وبلا
عذاب ولا حساب ولا شفاعة فان القوم الذين يتعلق بهم الزبانية ليجروهم الى
النار ليسوا ناجين على الاطلاق وان خلصوا بالشفاعة عن مخالبهم
فهذان الطرفان شر الخلق وخيرهم على الاطلاق وباقي الفرق كلهم بينهما فمنهم
من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب من النار ثم يصرف عنها بالشفاعة
ومنهم من يدخل النار ويبقى فيها على قدر خطائه في عقائده وبدعه ومعاصيه و
ذنوبه ثم يخرج فان قلت ان الزنديق من ينكر المعاد الجسمي والعقلي
اصلا وصانع العالم راسا ويزعم ان الموت عدم محض وان العالم لم
يزل موجودا بنفسه كذلك من غير صانع ولم يكن يعترف بنبوة ما فالزنادقة
فرقة تحت امته صلى الله عليه وسلم اذ الامة من يجمعهم دين الاسلام من اهل

بعض

الفرق

لم تدخل ح

القبلة وقد يطلق على من يجمعهم الرهط سواء كانوا من اهل القبلة ام لا و
المراد بها هنا المعنى الاول لا الثاني والا زادت الفرق على ما عين فكيف يصح
استثناء الزنادقة من الامة اجاب بان الزنديق يطلق على من مر
ذكره وفي التلويح زند بن معناه وهو من يثبت الصانع مع نفي علمه
بتفاصيل الاشياء او يثبت المعاد العقلي مع نفي الالام واللذات الحسية
ويعترف بعدد الانبياء او المراد بالزنادقة في الحديث والعلم عند الله
بهذا الفرق من النحلة فهم الزنادقة يجوز ان يكونوا من اهل القبلة فيصح
الاستثناء وقال في المواقف كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة و
الخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية وبالجملة
معظم خلافات الكلام مع هذه الفرق ثم نخص بالذكر من عادتهم تلك
الفرق اي مخالفة اهل السنة والجماعة فخصوصا المعتزلة اي فسموا بالنسبة
ان واصل المذكور واتباعه المعتزلة تسمية للجماعة باسم رئيسهم ويسطر
ان لهم اربعة من اصحاب الحسن البصري رضي الله عنه عمرو بن عبيد ومعبدا
وواصلا وغيلان يتكلموا في القدر وهم اوائل من تكلم فيه والحسن كان
من اهل القدر فنفاهم عن مجلسه فاجتمعوا في مسجد الجامع تحت اسطوانة
فسموا المعتزلة لاعتزالهم عن مجلس الحسن وبقي الاسم منهم ميراثا لاتباعهم
ويسمون القدرية ايضا لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم ولانكارهم
كون القدر خيره وشره من الله تعالى وهم قالوا من يعترف بذلك
اولى باسم القدرية منا فان مثبت كل شيء احق بان ينسب
اليه من نافيه ونحن نقول من يلتبس بشيء اثباتا او نفيا خصوصا
اذا بالغ في نفيه يصح انتسابه اليه ثم لا يمكن حمل القدرية على المثبتين
له لانه يرده قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي
مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين مدبرين

للعالم

للعالم والنافون للقدر يشاركونهم في تلك الصفة المشهورة اذ هم يجعلون
العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه بالايجاد ولا الى
الله تعالى خالقا للمذنبين وقوله صلى الله عليه وسلم في حق القدرية انهم خصماء
الله في القدر ولا خصومة مع الله لمن يفوض الامور وخلق الاشياء
كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريده بل يكرهه
فهو تعالى في عنق الفاسدون عنه الكاسد يتناسخ باواز دوار التكليف
كل يوم وليلة بل كل وقت وساعة سبحانه يكره هو والابرار عنها
وهم سموا انفسهم اصحاب العدل واصحاب التوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وبوجوب عقاب العاصي صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها على
الله تعالى وجعلوا هذا عدلا منهم ولقولهم بنفي الصفات القديمة عنه
تعالى وجعلوا هذا توحيدا وفي هذه التسمية تعريض منهم على مخالفيهم
بالجور والشرك فالقول الاول ناظر الى التسمية الاولى والثاني الى
الثانية الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو علي بن اسماعيل بن
اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة
بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في كتاب
الملل والنحل سمعت من عجب الاتفاقات ان ابا موسى الاشعري
رضي الله عنه كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعري في مذهبه وقد جرت مناظرة
بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو اين اجد احدا احاكم اليه
ربي قال ابو موسى انا ذلك المتحاكم اليه فقال عمرو ايقدر علي شيئا
ثم يعذبني عليه قال نعم قال لم قال لانه لا يظلمك فافحم عمرو وسكت
الاستاذه بالدال الى ابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
والجبا بتخفيف الباء قرية من قرى تستر وهو وابنه ابو هاشم عبد
عبد السلام من معتزلة البصرة الى ان ترك الاشعري مذهبه واشتغل

بلغ

ان اجدا

الطائفة من السلف باشروا قبله الكلام وايدوا عقايدهم بحجج كلامية وبراهين
اصولية فبعضهم صنف فيه وبعضهم درس كعبد الله بن سعيد الكلابي وابي
العباس القلانسي والحارث ابن اسد المحاسبي فاقتفا آثار هذه
الطائفة بمناهج كلامية وادلة عقلية ونقلية وقيل في بيان حاله وسبب
تركه لمذهب الجبائي ومقالته ان اباه اسماعيل المذكور كان رجلا سنيا
فحضرته الوفاة في البصرة وكان فيها رجل يقال له ابن رامين فاوصى اليه
قال ان ابني ابا الحسن اشتغل من دين الحق الى دين القدر والاعتزال
ونحوه فلا تعطه نصيبا من مالي فحبس نصيبه الى مدة طويلة فقعد ابو
الحسن المنبر في جمعة في البصرة فقال يا قوم من عرفني منكم فقد عرفني ومن لم
يعرفني فانا ابو الحسن علي ابن اسماعيل الاشعري وقد كنت اقول هذا على
مذهب القدرية والآن تبت منه ورجعت الى مذهب السنة والجماعة لاني
رايت في المنام كان القيامة قد قامت وقد برزت الخلائق كلهم الى
صحراء القيامة فنادى منادي من بطنان العرش ان جروا ابا علي الجبائي
واتباعه الى النار فاخذتني الزبانية يجروني فقلت الى اين فقالوا الى
النار لانك من اصحاب الجبائي فعلقت خلفوني فقال لست من اصحابه
فانتبهت مذعورا مرعوبا وتبت من الاعتزال والقدر ورجعت الى
السنة والجماعة فقال اهل البصرة لابن رامين ان ابا الحسن قد رجع
من مذهب الاعتزال والقدر الى السنة والجماعة فيجب ان تعطي نصيبه
من ميراث ابيه فاعطاه واتى عليه زمان طويل فرأى النبي صلى الله
عليه وسلم في المنام يقول له يا ابا الحسن كنت تنصر قبل هذه البدعة فلم
لا تنصر السنة بعد ان رجعت اليها فصنف في معتقد اهل السنة
مختصرا يقال له شرح ثم كتاب اللمع ثم كتاب الموجز وهو ثلث مجلدات
ثم كتبا كثيرة واشتغل هو ومن تبعه وهم الاشاعرة واشتغل ابو

منصورا

منصور الماتريدي من ماتريد وهي قرية من قرى سمرقند تلميذ ابي نصر العياضي
تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن
الحسن الشيباني تلميذ الامام الاعظم ابي حنيفة رحمهم الله ومن تبعه وهم
الماتريدية بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة اي طريق النبي
صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وتقريرا ومضى عليه الجماعة اي الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين فسموا اهل السنة والجماعة والمشهور منهم في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر الاقطار الاشعرية والاشاعرة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية
والماتريدية وربما يسمون بفرقهم ومن يشاركهم في القول بزيادة الصفات
لذات الله تعالى بالصفاتية ويسمى المعتزلة والحكماء لعدم قولهم بها المعطلة
وبين ذينك الفريقين بل فيما بين كل منهما اختلاف في بعض الاصول
كمسائل التكوين والاستثناء في الايمان وايمان المقلد وغيرها وكمسائل
الحال وكون الوجود زائدا على ماهيات الممكنات وعدم كون البقاء صفة
زائدة وغيرها والمحققون منهم لا يبدعون من يخالفهم من غيرهم في مسئلة
او مسائل فضلا عن ان يكفروه خلافا للظاهريين المتعصبين منهم حتى انهم
جعلوا الاختلاف في الفروع بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا
وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدون
الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة التي ذمها الشرع
هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل
عليه الدليل الشرعي فخلطوا اي الكلام عند القدماء كثيرا من كل اقسام
نظرية الفلسفة التي هي الحكمة النظرية بان علم الباحث الخ و
النظرية منها قد ترتب ثم الموجود فيها ان استغنى عن المادة في التصور
والوجود جميعا فالعلم الاعلى الالهي او في التصور فقط فالاوسط الرياضي
او في الوجود فقط فهو محتمل عقلي لا وجود له ولا يحتمل حالة او لا استغنى

ابني

فعلقت

وبيان

بدل

تنويههم نخ

الموقعين نخ

من مخالفيهم نخ

المعطلة

من العلم الباحث نخ

اصلا فالاذن الطيبة وهم تعالى لو تعالوا ايامن بتراً او بطايع كتابى هذا او بامن
يقرؤنه او يطالعونه بحر سلسلة فنوضحه ومحاولته وخالطه او سلسلة ما خاطر ضواً
فيه وحاولوا وخلطوه او تحروها حزا فان جوز عطف الانشائية على
جملة فاصل الى نعتها الاخبارية لفظا ومعنى فالامر هين والا فهي معطوفة
على محذوف اى استمع ما تلونه عليك وهلم جرا الى ان اخرجوا فيه معظم الطبيعيات
ومعظم الالهيات وخاضوا في الرياضيات فاورد وما معظمها فيه حتى كاد
ان الكلام عند هؤلاء الاقوام بهذا الخلط لا يتميز عن نظرية الفلسفة لولا
اشتماله على السمعيات من الكتاب والسنة والاجماع وهذا المخلوط به هو
كلام المتاخرين والتفصيل في هذا المقام ان تعلم ان موضوع الكلام
وقد اختلف فيه فقيل هو ذات الله تعالى فانه يبحث عن احواله الذاتية
من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كايجاد
العالم باختياره واحداثه له وتخليقه الاعمال وكيفية نظام العالم
بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وساير
السمعيات فهو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته وافعاله
على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة وقيل
ذات الله وذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه فانه يبحث عن
عن صفات ذاتية لذات الله تعالى من حيث هى ولذات الممكنات
من حيث استنادها اليه فهو العلم الباحث عن احوال الصانع و
واحوال الممكنات من حيث انها محتاجة اليه على القانون المذكور و
هذان القولان متساويان معنى وان تخالفا لفظا فمباحث الامور
العامة من الوجود والوحدة والكثرة ونحوها ومباحث الجواهر والا
عراض التى لا تكون على وجه الاستناد اليه لا يجوز ان تذكر فيه على سبيل
المبادئية بان يتوقف عليها بعض مسائله فتذكر لتحقيق المقصود ۝

الموجود

كالسنخ كـ

كالسنخالة التشكك وجواز كون الشئ قابلا وفاعلا او على سبيل الاستطراد
قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع الخط حالة نوع يتعلق به من اللواحق
والفروع والتماثلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم واقسام الماهية
او على سبيل الحكاية كما يذكر كلام المخالف الى تزييفه كبحث على التعين و
والجواهر المجردة والاثار العلوية وقيل الموجود من حيث هو هو
فان المتكلم ينظر فيه فيقسمه الى المحدث عرض يشترط فيه الحيوة كالعلم
والقدرة والارادة وغيرها او لا يشترط كالطعم واللون ونحوهما
والى محدث جوهر فيقسمه الى الحيوان والنبات والجماد وغيرها ويبين
اختلافها بالانواع او بالعوارض والى قديم بذاته فيبين انه لا يتكثر ولا
يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفاته كيف هى وامور يمتنع عليه و
احكام تجوز عليه من غير وجوب ولا امتناع وان اصل الفعل جائز
عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بحدوثه الى محدث هو هو وانه
فاقرر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع
صحيح ينتهى بحرث العقل ويجب عليه ان يتقبل من النبى الثابت عقلا
صدقه كل ما يقوله قولا محكيا فى الله وفى امر المبدأ والمعاد فعلى هذا فهو العلم الباحث
عن احوال الموجود من حيث يتعلق به اثبات العقايد على قانون الاسلام
فجاء الكلام بهذا المعنى اعلى مما سبق ودخل بعض ما يقال فيما سبق
انه مبادئ او استطرادى او غير ذلك كقولنا كل فاعل يجوز ان يكون قابلا وكل
محدث فان تسلسله صحيح وكل اثنين من جوهرين لا بد ان يختلفان وكل
عرض لا ينتقل من موضوعه لكن بقى مباحث النظر والدليل ومباحث
المعدوم والحال غير داخلة فيه فيكون الاولى من مباديه والثانية
من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض
لما يقابله وقيل المعلوم فهو العلم الباحث عن احوال المعلوم من حيث

يتعلق به اثبات العقايد الدينية فدخل فيه مباحث النظر والمعدوم و
الحال فكان اعلى من الكل فحقيقة الكلام عند الاقوام متفاوتة بكونه الاعلى
فالاعلى ومع هذا كله فنعم ما قيل لو اخذ فلا يضم اليه ما لا يكون من مسايله
ومباديه والاستطراديات ولواحقها مما يعتد به لكثر المباحث قال في
شرح المقاصد وهو من تفضل الكلام كما اشتهر فيما بين المتاخرين من
خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام وهذا الخلط هو المراد بما مر من
قوله خلطوا بالكلام كذا وكذا لو درجوا فيه لا تمر قية مما عند المتقدمين الى
عند المتاخرين يدل عليه وهذا الخلط هو المراد بما مر من قوله خلطوا بالكلام
كذا وكذا ادرجوا صحح عبارته وكيف لا واصحاب القول الاول هو القاضي
الارموي المتاخر ومن قال بان موضوعه الموجود هو الغزالي وغيره من
المتقدمين فالكلام عندهم اعلى منه عند هذا المتاخر واتباعه وبالجملة هو اشرف
العلوم مطلقا فانه اشرف مما عداه من العلوم الشرعية وهي اشرف من غير
الشرعية لكونها مربح بالشرع قد الاستقيم صراط الذي له ما في السموات وما
في الارض واليه تصير الامور وانما كان اشرف العلوم الشرعية لان موضوعه
اعم من موضوع ما عداه منها لانه الموجود او المعلوم على ما هو المختار فكل علم
موضوعه اعم اشرف من علم موضوعه اخص ولكونه سدار كان موضوعه
اعم او اخص اساس الاحكام الشرعية مما عداه ورئيس العلوم الدينية
مما خلاه من علوم التفسير والحديث واصول الفقه ونحوها والكون غايته
وغرضه ومنفعته قال في شرح المقاصد ما يترتب على الفعل يسمى من
حيث الحقيقة غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما
يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة الفوز بالسعادات الدينية وهو النجاة
من العذاب وخلوده المترتب على سوء الاعتقاد ومن خلود التنعيم
على الكفر نعوذ بالله منهما والفوز بالسعادات الدنيوية وهو الظفر

باسطام

بانتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في
بقاء النوع على وجه لا يودي الى الفساد فان قلت النجاة التي تكون
منتفية من كلام كثير من المتكلمين فان المعتزلة منهم قد كفرت فضلا
عن المجسمة فلا يكون غاية اخروية للكلام لعدم تفرعها عليه قلت
غاية الشيء لا يجب ان يتفرع على كل فرد من افراده فالنجاة غاية له مترتبة
على كلام اهل السنة والجماعة فان قلت الغاية ما يترتب على الفعل كما مر
والكلام من قبيل العلوم فلا غاية له قلت تحصيله والتفكر فيه
فعل نفساني فالغاية لهذا الفعل ويسمى غاية للعلم الذي هو متعلقه
وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فان ابا عبد الله الاعلى
نقل عن الشافعي انه يوم ناظر حفص الفرد من متكلمي المعتزلة قال
لان يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه
بشيء من الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لا اقدر ان احكيه
ونقل الكرابيسي منه انه سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل
عن هذا اصحابه اخزاهم الله يريد به حفص الفرد ونقل منه انه
لما مرض دخل عليه حفص الفرد فقال من انا فقال حفص الفرد
لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما انت عليه وانه قد اطلع
من اهل الكلام على شيء ما ظننته قط ولان يبتلى العبد بكل ما نهى
الله عنه ما عدا الشرك خير له من ان ينظر في الكلام وقال لو علم
الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد و
قال اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى او غير المسمى فاشهد بانه
من اهل الكلام ولا دين له وقال حكمي في اصحاب الكلام ان يضربوا
بالجريد ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء
من ترك الكتاب والسنة واخذ في الكلام ونقل عن احمد بن حنبل انه

انه قال لا يفلح صاحب الكلام ابدًا ولا تكاد ترى احدًا نظر في الكلام الا وفي
قلبه دغل وانه هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه
كتابًا في الرد على المبتدعة وقال ويحك الست تحكي بدعتهم اولًا ثم ترد
عليهم الست تحمل الناس بسبب تصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك
الشبهات فيدعوهم ذلك الى الرأي والبحث ومن مالك بن انس
انه قال رأيت ان جاءه من هو اجدل منه ايدع دينه كل يوم لدين جديد
يعني ان اقوال المجادلين تتفاوت وان مجادلًا مالا يغير رأيه الى خالص
في جدله وقال لا تجوز شهادة اهل الاهواء وقال بعض اصحابه اي اهل
الكلام على اي مذهب كانوا ومن ابي يوسف انه قال من طلب الدين
بالكلام تزندق وفي التفسير الكبير قد اشتهر في الالسنة ان من طلب
المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق ومن الحسن انه
قال لا تجالسوا اهل الاهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم قال
في الاحياء العبد بهذه النقلات من الائمة ولا تنحصر ما نقل عن السلف
من التشديدات الواردة في الطعن في الكلام والمنع منه فانما هو اي
بئس هو الا للمتعصب في الدين قال في الاحياء العلماء المتعصبون
ولو للحق هم العلماء السوء فانهم ينظرون الى المخالفين بعين الازدراء
لتنبعث منهم الدواعي بالمكافات وتتوفر بواعثهم على نصرة الباطل و
يقوى غرضهم في التمسك بما نسبوا اليه ولو ناظروهم باللطف وفي الخلوة
لا بالقهر وفي الخلوة لهدوهم في الاغلب ولكن جاههم يمنع من ذلك
ويجعل شتم خصومهم والتعصب لمذهبهم عادتهم وآلتهم وسموا
هذا ذبًّا عن الدين ونضالًا عن المسلمين وفيه هلاك الخلق ورسوخ
البدعة في النفوس والتقاصر عن تحصيل اليقين فانه لكونه لا يوف
اليقين من اللجين يقعد من الاستقلال بحجة حسنتين والشرك
الاستقلال به نحو

بحالة المتوسطة اغوى الناس الى الضلال ويستبدل من اعتقاد الناقص
كمال الحيرة والضلال فلا يدري من اين يتدارك الحال والامر المرجع هو
الله ومن ثمة لا ينبغي للعالم كل ما يعلمه عند كل واحد وقال بعض العلماء
قلوب الاحرار قبور الاسرار وقال بعضهم كل لكل عبد بمعيار عقله
وزن له بميزان علمه حتى يسلم منه وينتفع بك والا وقع الانكار لتفاوت
المعيار بل قال معلم الكل سيد الخلق عليه من الصلوات افضلها و
من التحيات اكملها نحن معاشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم
ونكلمهم على قدر عقولهم وقال ما احد يحدث الناس بحديث
لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة على بعضهم وقال الله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم كما قال في الاحياء هذا تنبيه على ان حفظ العلم ممن يفسده
ويضره اوجب واولى وليس الظلم في اعطاء غير المستحق باقل
منه في منع المستحق من منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين
فقد ظلم والتقاصد افساد عقائد المسلمين فانه يزخرف كلامه قاطع
طريق السالم الساعي في اسلامه وسالب عنه عقائد الدين والايمان
واشد عليه من الف شيطان قال الشاعر وراعي الشاة يحمي الذئب
عنها فكيف اذا الرعاة لها ذئاب وقال الآخر يا معشر القراء يا ملح البلد
ما يصلح الملح اذا الملح فسد والخائض فيما لا يفتقر اليه من غير احتياج
المتعلقين بالباطل بحلها او كلها قال الله تعالى حكاية عن اصحاب
سقر وكنا نخوض مع الخائضين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعظم الناس خطايا يوم القيامة اكثرهم خوضا في الباطل والاكتفاء
بتصور المنع والطعن عما وقعا هو اصل ما عداه من الواجبات
واساس ما سواه من المشروعات وبالجملة لا يتصور من السلف
المنع من هذا العلم لذاته كما في تعلم علم السحر واكل الميتة وشرب الخمر

لان المانع منه نفيه ان لم نسلم اصالته كما ذكرنا او سلمها ولم يجد منفعة
الى فروعه فكذا حال او عداه الانها فقد انسلخ من العلوم الشرعية اذ ويز
وليس الى من هذه الامور بقصور منهم فيهم لا يكون لنفسه وذاته
بل بسبب عارضه كما قرر بعبارته في المنع و وردت على سبيل التشديد
منهم كما اشير اليه بعض قولهم ان علم الكلام وتعليمه وتعلمه حرام انه حرام
لبعض عوارضه الذي قلنا ينفك ولا ينافي ذلك كونه مباحا في نفسه
او واجبا اذا سلم منه وقال في الاحيا علم الكلام فيه مضرة وهي اثارة
الشبهات وازالة العقايد بالنافية عن الجزم والتصميم تارة وتاكيد
اعتقاد المبتدعة في صدورهم وتثبيت اصرارهم عليه اخرى وفيه منفعة
وهي ليست بمعرفة الحقايق والتصديق باحوالها على ما هي عليه كما
ظن وهيهات فليس فيه وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل
التضليل فيه اكثر من الكشف والتعريف نعم فيه ايضاح ما لبعض الامور لكن
على الندور وفي الجليات الاولى لا في دقايق الحقايق بل في منفعته وفايدته
حراسة عقايد العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة الاقام والناس
متعبدون بعقايد فيها صلاح دينهم ودنياهم وهي حل معلوم و
رد بها الشرع واجمع عليها السلف والعلماء متبعد متعبدون بحفظها
على انفسهم لكل مسلم عامي لكنه ضعيف يستفزه جدل المبتدع وان
كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد يدفعه فالكلام اذا
احاط بضرر ومنفعة ينبغي ان يكون في تعليمه كالطبيب الحاذق
في استعمال الدواء الذي فيه خطر فانه لا يضعه الا في موضعه وفي وقت
الحاجة وعلى قدرها وتفصيل المقام ان العامي اما محترف
يتقن الاعتقاد بالحق الواقع واما شاك فيه واما معتقد للبدعة
بلا جدل ولا مواثبة له واما معتقد لها ومعها فيجب ومع على الكلامي

معتقد ذ

مسلم

ان

ان يراعي صنعة الكلام مع الاول كيلا يتزلزل عليه اعتقاده بل يجب
ان يتركه عليه ومع الثالث لانه اذا سمع منه اعتقد انها صنعة تعلمها لامالة
الناس الى معتقده ومذهبه فان عجز عن الجواب زعم ان نظراء من اهل مذهبه
من المبتدعة يقدرون على دفعه والجواب عما يرد عليه بل الطريق
معه ومع الثاني ان يدعوهما الى الحق على وجه اللطف بالدليل المقنع
القريب من سياق القرآن والحديث وبهما ممزوج بفن لطف الو
والتحذير فالكلام مع هؤلاء الثلاثة حرام واما الرابع فلكونه متلبسا
بنوع جدل سمعه وانس به حصل له ما يمنعه من القناعة بالمواعظ
والتحذيرات واشباه انتهى امره الى دار لا ينفعه عنه الا دواء الجدل
المشروط بشروط الكلام فهو فيه على مقدار الحاجة واجب على انه
لا بد في كل بلد ممن قام به ليدفع به شبه المبتدعة التي ثارت
فيها وذلك انما يدوم بالتعليم والتدريس لكن ليس من الصواب
تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فانه مثل الدواء والفقه
ونحوه مثل الغذاء وضرر الغذاء غير محذور وضرر الدواء خصوصا
اذا كان فيه مضرة كما مر ذكره محذور فالعالم به ينبغي ان يخصص
بتعليمه اياه من فيه تلك خصال التجرد له والذكاء والتقوى فمذهبه
ان هذا العلم ليس بحرام مطلقا كما ذهب اليه آخرون بل هو حرام
تارة وجائز اخرى وواجبا طورا وهذا التفاوت باعتبار تخالف
صفاته وتفاوت الاشخاص واحوال الام كما كان الوجود
الخارجي عند غير المتصوفة الموحدة على قسمين متباينين هما
الوجود الواجبي والوجود الممكني وكان الموجود به على متباينين
اخرين الواجب الوجود بذاته والممكن القديم والمحدث الصانع
والمصنوع وكان القسم الاول بجانبه علة للثاني لم احواله وكان

سمعها حو

غط

19

الدليل في الاستدلال بالاول على وجود الشيء واحواله يسمى برهانا
لميا وبالعكس انيا وكان مبنى الالهي من الحكمة على الاستدلال اللمي بمعنى
ان صاحبه ياخذ مطلق الوجود الذي تصوره بديهي وتقسيمه الى القسمين
الاولين فيثبت الواجب الوجود لذاته ثم يستدل بالنظر فيها يلزم الوجوب
الذاتي على صفاته من التوحيد والتنزيه والعالمية وغيرها ثم يستدل
بذاته وصفاته بوجه اللمية على كيفية صدور افعاله وعلى ايجاده واحدا بعد
واحد عنه على الترتيب المعتقد عنده وكان مبنى الكلام على الاستدلال
الاني وهو الاستدلال بوجود المحدثات التي هي خلقه تعالى واثاره
على وجود الصانع القديم وعلى وجوده وجوبا وعلى صفاته الثبوتية من
العلم والقدرة وغيرهما والسلبية وعلى افعاله اي صفاته الفعلية ثم الحاصل
ان المصنوع يدرك اثرا فقد يلاحظ لا من حيث انه مصنوع بل
من حيث انه عين او عرض او غير ذلك فلا يستدل به على وجود
الله الصانع وصفاته وقد يلاحظ من حيث انه مصنوع فيظهر
له فاعل فالذهن ينتقل من العالم المصنوع الى صانع ما وافعاله اولا ثم
من افعاله الى صفاته الذاتية ومن ثم قيل صفات الافعال كاشفة
عن صفات الذات ثم اي على الانتقال منها اي من وجود الصانع
وصفاته وافعاله الى ما يقتضي ظاهر العبارة ثم هي على ساير السمعيات
كمباحث المعاد وناسب على تصدير الكتاب الى آخره وقد باهى
ابو علي سينا من الفلاسفة بالطريقة الاولى من الاستدلال ورجحها
على الطريقة الثانية من حيث قال برهاننا على وجود الاول تعالى
وصفاته لا يحتاج الى اعتبار خلقه وفعله وان كان دليلا عليه على ما
اشير اليه بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق بل يحتاج الى اعتبار حال الوجود فانه يشهد به وهو
حال
من حيث هو الوجود

يشهد

يشهد بعد ذلك على ساير ما بعده في الوجود وعلى ما اشير اليه بقوله او لم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد والاول اشارة الى طريقة الصديقين
الذين يستشهدون به لا عليه اوثق واشرف فانظر الى ان جعل طريقة
حزبه مستفادة من آخر الآية التي الذي يعتمد في معاني جملها عليه و
جعلها اشرف واوثق واولى واصدق وسم سالكيها بالصديقين
الذين يلازمون الصدق ونحن نقول كل حزب بما لديهم فرحون
كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون ● غرك ما تمويهه تمويها ● فضحك اليوم
مقام البكاء ● سوف ترى اذا انجلى الغبار ● افرس تحتك ام حمار ●
وقد قال ابو علي الاخر منهم اثبات الصانع جلي حتى صعب من جهة
سهل من وجه آخر اما الثاني فلانه عند ذاته نور الانوار الظاهر
في نفسه المظهر لغيره وان كان هو مختفيا في المنكشف بعلل واما
الاول فلضعف العقول وعجزها عن ادراكه وعيانه ومن ثمه
قيل ان العقل بالحقيقة من الكلال اذا نظر الى الحق ما يلحقه عين
الخفاش اذا نظر الى الشمس ولذا احوج ابا الحكمة ابناءها الى هذا
المطلب وراضهم بالرياضات الشديدة وعالجوهم بالعلاجات
اللطيفة الى ان تخلص بنحو ما يستطيع المخلوق الى ان يلحظ
خالقه ولا سبيل في النظر الى ذلك الجناب الارفع الابهى الا بهذه
الطريقة من التدرج والارتياض والترقي فيه من اسفل الى
فوق ومن القشر الى درجاتها كما في بين الحضيض والذروة ولعل
السبب الذي كشفتنا به هذه الآفة اي عيون عقولنا اي
من الغشاء والضعف انه ما تبين في المباحث الفلسفية ان
الانسان اخر الموجودات الاصغر وولدها الاخير وان التركيبات
تناهت اليه ووقفت عنده فكثرت الاغشية والملبوسات

يستشهدون به لا عليه
اذا انجلى الغبار
من الكلال

٢٠ الهيولانية على صورة التنبير بذاته اعني عقله فان البسايط الاول التى
هو الطول بها ابتدات من طرفه الواحدة الى التكثر والاختلاط
والتركيب شيا فشيا الى مالا نهاية له اذ الامور التى تخرج من القوة
الى الفعل تكون متناهية ابدا فلما بلغت الانسان وقفت عنه
وما كان هو آخر الموجودات وادراك بعضها منها والاعتبار للصور التى
هى منها الى انفسها اوائل اخيرة عنده وفى ادراكه ومن ثمه قيل
ان ما هو اول عند الطبيعة آخر عندنا وما هو آخر عندها فهو اول
عندنا واذا كانت هذه حالنا بالنسبة الى الطبيعة التى هى اقرب
الامور الينا فما ظنك بالامور الالهية التى هى على غاية البعد منا
وبينها وبين الطبيعة اكثر مما بيننا وبين الطبيعة من البعد فالواجب
يلزمنا اذا اهممنا بالنظر فى هذا العلم الشريف ان نرتاض اولا
بالطبيعيات ونتدرج منها الى ما بعدها من المراتب الى ان نصير
الى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة عالمين انه لا طريق
لنا الى ما نطلبه الا بهذا الوجه واليه اشار افلاطون بقوله من التمس
غرضا لا بد له من الوصول اليه صبر على الطريق الى ان يظفر وسبب
طول الطريق فيما نحن بصدده بيانه ان تحصيل علم الحقايق من
اقربها اى مبادئها الاول الى المبدا الاول على الاطلاق اعنى الذى لا
مبدا له بتة ووجوب الصبر عليه والارتياض فيه هو ان الانسان
له نوعان من الادراك احدهما ما ادراكه بالحواس وهو الذى
يشاركه فيه الحيوانات كلها والآخر ادراكه بالعقل وبه يمتاز
عما عداه منها وان المحسوسات كلها متبدلة سيالة لا تثبت على حالة
واحدة ولا على قدر يسير من الزمان بل تتناقص وتتفاضل بالاقل
والاكثر والاضعف والاشد وتتغير بانواع التغيرات من الحركات

والسكنات

الوحدة نخ

الالهية نخ

بيانه اعنى تحصيل نخ

والسكنات كما فيمن نظر الى صورة زيد ووجهه على قدر من اعتدال التركيب وتوسطه
من التدرج لنموه حالة الثانية لان الحرارة التى هى فيه تتحرك دايما وتعمل فى رطوبته
وتحلل منه بخارات وتنقص بدنه غيرها من الهواء ومن الاغذية مرة اخرى
تحمل على غير ذلك وان كان هذا يخفى على الحس فليس يخفى على العقل وهذا حال كل
ما شاهد بالحواس من هذا العالم المتغير وان المعقولات كلها ثابتة ابدا لا متبدلة
ولا متحركة ولا قابلة شيئا من التغيرات فالحس عند المعقول كالشى الممنوع وكان الحكماء
ارخوا ثوبه دونها وثوابه وطلبوا المعقولات وتحققوا بها وان ادراكه الثانى العقلى
لا يكاد يخلص له دون ان يشوبه الادراك الاول الحسى الا بطول الرياضة وذلك لان
الحس معه منذ اول كونه والصور التى يستفيدها منه راسخة فى نفسه باحكام وهم الذى
هو تابع لحواسه فاذا اراد ان ينظر فى المعنى العقلى ليدركه عارضته تلك الصور
التى فى وهمه لتغلبها عليه والبعد فلم تدعه وما يريد وقد من ذلك يتحير اخرى فيحتاجون
فى ادراك المعقولات ان يخلصوا نفوسهم من الاوهام المأخوذة من الحواس الى حال غايتها
عنه وهو فطام عسير لانه مفارقة العادة ومباينة العادة لكثير من نظرها وجلبه
ضعف والعقل بموجبه اضعف ولان الانسان به كان ليشتاق لنفسه وجودا غير
وجوده الاول فذلك ولكن ثمرته لذيذة غير منقطعة وعاقبته شريفة وهى
الملك الذى لا يزول والنعيم الذى لا يبيد والقرب من الحق عز اسمه ومجاورة
الملائكة ولاجل صعوبة هذا المرام رتب له المراتب المسماة بالعلم الادنى والعلم
الاوسط والعلم الاعلى وقد بدى منها باقربها الينا فجعلت له منازل تبدا
باولها وتنتهى الى آخرها من حيث لا يتخطى منزلة الى اخرى الا بعد تحصيلها
وبعد الاشتمال عليها اولا وكذلك يجرى الامر عليها حتى بلغت الغاية القصوى ثم لم
يبدأ اى ابحاث من الرياضيات فيتدرب بها ثم بالمنطق الذى هو آلة
للفلسفة ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب الى ان يصل الى اقصى المراتب
ويبلغ الغاية التى هى اقصى الغايات ولا غاية بعدها البتة فليس يستحق اسم

[illegible]

نظام مرتبه نفسه عن نخ

الشيء موجودا كان او معدوما وماهيته ما به الشيء هو هو الضمير المجرور
في التفسير للموصول والمرفوعان المبتداء والخبر للشيء المبتداء والجملة خبر
عنه والجار متعلق بمضمون الجملة الكبرى صلة لفظا خبر معنى ان
حقيقة الشيء وماهيته المعقول الذي به يكون الشيء الشيء ومعلوم ان
ما به يكون الشيء الشيء هو عين الشيء بالذات وان كان مغايرا له بالا
عتبار قال في شرحه للمقاصد مبنى هذا التفسير على ان نفس الماهية
ليست بجعل الجاعل وشبهه ان يكون تحديدا للماهية لا رسما اذ لا
يتصور لها مفهوم سوى هذا وللقائل ان يقول ما به يكون الشيء الشيء
كما يستفاد من كلام المواقف وشرحه يتناول الامرين احدهما الحقيقة
الجزئية المسماة بالهوية وثانيهما الحقيقة الكلية المسماة بالماهية وايضا
وقع في شرح الشمسية ان مفهوم الماهية يلزم كونه كليا وسيجعل الشارح
المفهوم المذكور هنا والا للجزئي المسمى بالهوية فتفسير احد القسمين بتعريف
المقسم لا يكون تحديدا لامتناع اعتبار الحد ومجموع مفهومي الحيوان والناطق
ماهية زيد وعمرو ونحوه ولا يصدق عليه انه مفهوم يكون به زيد مثلا زيدا
فان ما به يكون زيد زيدا هو مجموع هذا المفهوم وتشخصه الزيدي
لا واحد منهما فقط فقيل ماهية الشيء وحقيقته ما به يجاب عن السؤال
بما هو فيخرج عنه الهوية بلا مرية اذ لا يقع في هذا الجواب فان قلت
هذا لا يتناول الفصل مثلا من حيث هو فصل فلا يكون ماهيته و
المشهور فيما بينهم ان يقال ماهية الفصل قلت يمكن ان يقال مثلا
الفصل بالنسبة الى افراده الحقيقية غير ماهية بل باعتبار حصصه
ماهية يصدق عليه التعريف فانه يقع في الجواب عن السؤال عن
حصصه بما هي غاية ما في الباب انه غير ماهية باعتبار وماهية
باعتبار فالماهية والحقيقة على ظاهر كل من التفسير متساويان [illegible]

مفهوم

معنى الانسان كالمجموع من مفهومي الحيوان والناطق فانه ماهية
وحقيقة للانسان لانه ما به يكون الانسان الانسان ويقع جوابا
عن السؤال بما الانسان وكالانسان فانه ماهية وحقيقة لزيد و
عمرو ومثلهما لانه يقع جوابا عن السؤال بما زيد ونحوه بخلاف مثل
الضاحك ومثل الكاتب او الجوهر او الجسم النامي او الحيوان
او الناطق ومثل البصر بالنسبة الى الاعمى مما يمكن تصور مفهوم الانسان
والعمى بالكنه بدونه كما فيما ذكر من المثالين فانه من العوارض
او لا يمكن كما فيما ذكرنا من الامثلة فان واحدا منها من العوارض
والباقي من الذاتيات وقد يقال في التفرقة بين الماهية والحقيقة
ان ما به الشيء هو هو سواء كان كليا او جزئيا باعتبار تحققه في
الخارج فان جاز وجود الكلي الطبيعي بذاته في الخارج فلا اعتبار
في العيان وان لم يجز فتحققه ووجوده في الخارج انما يكون باعتبار
وجود افراده الخارجية حقيقة ذات كلية كانت او جزئية فلا يقال
حقيقة العنقاء او ذات شريك الباري وقد يراد بالذات ما صدق
عليه الماهية من الافراد وباعتبار تشخصه وتعينه هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي ومع قطع النظر
عن ذلك الاعتبار الاول والثاني هنا ماهية فهي صادقة على
المفهوم الكلي المعقول من المعدومات فيقال ماهية العنقاء وماهية
شريك الباري وعلى الجزئي فان قلت الماهية كما مر كلية لا غير
فكيف يتناول الجزئي قلت ذلك اصطلاح وهذا اصطلاح آخر و
لكل من العبيد ان يصطلح على ما يريد وقيل ان كان ما به الشيء
هو كليا فماهية وان كان جزئيا فهوية وان لم يعتبر كلية ولا جزئية
فحقيقة فالهويتان بالاعتبارين متلازمان صدقا والماهية لا اعتبا

عبارت

والحاصل ان الامتياز [illegible]
[illegible] في التعريف [illegible] للتوقف
احدهما [illegible] تعريفها
[illegible] المتقابلان [illegible] ان وان
[illegible] المعرف [illegible] كما
فالمعرفان [illegible] المعرفان مترادفان

23

الذي سبق انها اعم منها بهذا الاعتبار مطلقا والحقيقة بالعكس والشئ
والشيئية عند بعض المعتزلة تصدق فيما على المعدوم الممكن وعلى حالته
العدمية اعم من الموجود والوجود مطلقا وعندنا معاشر اهل السنة
والجماعة الموجود والوجود بالتساوق وهو عند العلماء اعم من
الاتحاد في المفهوم فيكون لفظ التساوق مترادفين ومن التساوي
في الصدق فيكون لفظ المتساويين متباينين والامر تردد في الاتحاد
المفهوم ههنا بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود مفيد
فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شئ والمعدوم والعدم يقابلهما
والثبوت والتحقق المذكوران ضمنا في التعريفين اللتين صدر بهما
الكتاب والوجود والكون عندنا الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور
بالكنه سواء كان ذلك المعنى منحصرا على الوجود الخارجي وهو مذهب
جمهور المتكلمين او شاملا له وللوجود الذهني وهو مذهب الحكماء
وتفصيل الكلام ان الوجود وكان في الاصل مصدرا لقولهم وجد فلان
مطلوبه وجودا فينبغي ان الاتبادر من موجود شئ الا ان يكون
ذلك الشئ واجدا لا موجودا كما في سائر المصادر لكن نقله العرف
العام والخاص على معنى الكون او التحقق والثبوت فلم يفهم من موجود
الشئ غير ان يكون موجودا فالفاظ الوجود والكائن والتحقق عند
هولاء الناقلين مترادفة ثم الظاهر ان تصوره بوجه ما بديهي عند
العقلاء المعتد بهم بلا خلاف بينهم واما تصوره بكنه حقيقته فالتحقيق
فهو اما ممتنع كما ذهب اليه طائفة او ممكن غير حاصل وهو احتمال
عقلي لم يذهب اليه ذاهب او حاصل بالكسب كما ذهب اليه
آخرون او بالبداهة وهو مذهب الجمهور قال في شرح المقاصد
والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به

كل

كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب
جمهور الحكماء الى انه لا شئ اعرف من الوجود وعولوا فيه على الاستقراء
وهو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما
هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل وفي الرسالة القبسية في
الحكمة الحقيقية لابي العلاء البهمني ان الوجود لا شئ في البيان اعرف
منه الا ان غيره اما نقيضه وهو العدم او جامع نقيضه وهو المعدوم وكلاهما هما
لا يحيط بشئ والمعرف يجب ان يكون له احاطة ما بشئ حتى يعرفه فانهما
اخفى من جميع ما عداهما او جامعه نفسه وهو الموجود وانه فرع لمطلق
الخارج والذهني ومحاط به فلا يعلم الا به فامتنع تعريفه بحسب الحقيقة لانه
حاصل ويمتنع تحصيل الحاصل ولانه يمتنع تعريف الشئ بنفسه وبالاخفى ولا يوجد
ما يساويه في المعرفة ولو وجد فالمساواة لا يخلو حالهما لامتناع التعريف به ايضا
ثم ان المعنى البديهي قد يعرف تعريفا لفظيا اذا عرف من حيث انه مدلول
لفظ فيستفيد به معرفتها دون لفظ فيستفيد منه معرفتها ولا افادة تصور لم
يكن هناك قبل ذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق
ونحوها بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول احدى
الالفاظ لا من حيث انه مدلول لفظ الوجود حتى انعكست المعرفة
انعكس التعريف وقد يورد له ما هو صورة التعريف وليس به بل يكون
المقصود به التنبيه على خواصه التي ربما يكون اخفى منه كما يقال في الضوء
انه كيفية هي اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف
ابصارها على الابصار بشئ آخر ومعلوم ان ماهية الضوء اجلى والنور كيف كمال م
مفهوم من هذين الواقعين في حيز التعريف فلا يكون شئ منهما معرفا له
فان قيل بناء على ما مر من ان حقيقة الشئ هو بالذات وان كانت
متغايرة له بالاعتبار وان الشيئية تساوق الوجود المراد في الثبوت

فالحكم بثبوت الحقائق يكون حكما لغوا بمنزلة الحكم في قولنا الامور
الثابتة ثابتة قلنا المراد على اعتبار التصرف في جانب الموضوع ان كل ما
نعتقد نحن اهل الحق امورا موجودة في نفس الامر والخارج امور
موجودة في نفس الامر والخارج فيجوز ان يكون اللام في اصل القضية
للاستغراق الحقيقي كما سبق كما يقال واجب الوجود الذي نعتقد
انه قد وجب وجوده بذاته في الخارج موجود في الخارج بل واجب وجودها
فيه ومحصوله ان عقدنا وقولنا في هذا المقام حق وها دقيقة هذا
الكلام المجمل وحكمه كلام وحكم فيه مفصل اي جمل كثيرة منها الجنة او
الحور او النار او الزبانية التي نعتقد وجودها في الخارج موجودة فيه
ومنها السواد او هذا البياض او الحار او هذا البارد الذي نعتقد
وجوده في الخارج موجود فيه وعلى هذا القياس فهو كما ترى ربما
يحتاج الى البيان والايضاح بالحجة كما في الجمل الاولى وربما لا يحتاج
اليه كما في الجمل الثانية واما المنكر فهو محتاج اليه عند التنبيه البتة
ليس اي هذا الكلام مثل قولك الثابت ثابت في ظهور كونه لغوا
اذا لم يؤول بل هو مثل قولنا ما نعتقده ثابتا ثابت في ظهور كونه مفيدا
غير لغو وان كان ظاهره ما في الكتاب الذي لم يؤول مثل ذلك القول لا شك
قوله الذي تصرف فيه في جانب المحمول يتخرج من ظهور كونه لغوا انا
ابو النجم في جانب المحمول المشهور بين الافاضل وشعري شعري للموصوف
بالفضائل ومنه قول بعض المناجين الهي كيف ادعوك وانا
انا وكيف اقطع رجائي عنك وانت انت وربما يوضع على شكل هذه
الاقوال ما يجعله بلا تاويل مفيدا وجعله كهذا او بالمثال كما يقال الحيوان
الناطق ما به الانسان انسان وتحقيق ذلك ان الشيء اذا صار كان
محكوما عليه او محكوما به الى علية او نحوه او على شيء الى خلها كالانسان
الخ وكما يحكم يصدق من الشيء وحقيقته فانه اذا اخذ من حيث انه

ان هو

مسمى بالثابت او متصور بثبوته او نحوه كان الحكم عليه بالثبوت في نفس
الامر مفيدا فائدة واذا اخذ من حيث انه ثابت في نفس الامر او قائم به
الاحوال الثبوتية في نفس الامر او ما اشبهه كان ذلك الحكم لغوا او كقوله
شعري شعري والواقع في تلك المناجاة وقوله صلى الله عليه وسلم فمن
كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله والى رسوله والعلم للبشر بها
اي بالحقائق من تصوراتها بالكنه او بالوجه الضرورية وهو ما لا يتوقف
حصوله على نظر وكسبها باعتبار ضبط اقسامها كما في شرح المقاصد
راجعة الى البديهة اي الى ما حصل للعقل بمجرد الالتفات من غير ان
يحتاج حصولها له الى توسط استعمال واحد من الحواس كتصور
الوجود والى المشاهدة اي التي لا تحصل له الا بعد استعانة الى جهتها
واستعمال واحد من حواسه لحصولها له كتصور الحرارة والحمرة
والنظرية وهي ما يتوقف حصوله على نظر ويتبعان اي ما يكتسب
من المعرف المنتهي الى التصورات الضرورية كتصور الانسان المستند
الى تصور الحيوان الناطق المستند الى تصور الجسم النامي الحساس
المتحرك بالارادة المستند الى تصور الجوهر القابل الابعاد ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم المستند الى تصور الممكن الذي اذا وجد
كان لا في موضوع المستند الى تصور المحل الذي تقوم الحال المستند
الى تصور معنى الحلول بانه الاختصاص الناعت ثم تصورات
هذه المفهومات من هذه المشتقات والمعاني النسبية منتهية
الى تصورات ضرورية ومن التصديق بها وذلك بحمل مفهوم
بعضها ايجابا او سلبا على بعض وباحوالها وذلك بحكم مفهومات
بعض الاحوال ايجابا او سلبا على بعض منها او من دونها ثم كل من
ذلك التصديق اما تصديق ضروري وهو الذي لا يتوقف حصوله

الله ج

ان قانون التصديق وعلى هذا كان يجعل تعريف وهو قول شارح تصديقا اذا احمل عليه المعرف مثلا اذا قيل الانسان حيوان ناطق كان ذلك تصديقا بعدما ثبت تصوراته الا انه في الذهن ونسبة الايجاب او السلب وهو قول شارح

بشئ هو

مسمى

٢٥

لذاته على بطء وقد حوت والقضية الضرورية في ستة اقسام البديهية و
هي قضية يحكم بها العقل الذي لم ينتقص عن غريزته ولم يتدنس فطرته بعد التفات
البال وتصور طرفيها حكما على جزم الحكم القاطع كقولنا الواحد نصف الاثنين
وتسمى الاوليات ثم الفطرية وهي قضية يحكم العقل فيها بواسطة لا تعزب
عنه عند تصور الطرفين ويعبر عنها بامر لازم منضم الى القضية كقولنا الاربعة
زوج وذلك لا انها ينقسم بمتساويين وتسمى قضية
قياساتها معها ثم المشاهدة قضية يحكم فيها بالحس الظاهر كقولنا
الشمس مشرقة والنار حارة والالوان مرئية والسكر حلو والعنبر
لا شك طيب من الريحان وتسمى حسية ومحسوسة او الباطن
كقولنا ان لنا الما وان لنا جوعا وغضبا وتسمى وجدانية وقضية
اعتبارية ومنها بعد ما نجد ونحكم فيه بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا
بذواتنا وانفعال ذواتنا واحوالها ثم التجربة قضية يحكم فيها بانضمام
تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي اليها وهو ان الوقوع المتكرر على
نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا فلا بد له من سبب ومتى
علم وجود السبب التام علم وجود المسبب قطعا كقولنا السقمونيا
مسهل للصفراء او ضرب الخشب مولم وفي شرح حكمة الاشراق
التجربيات لا يجري والانفعال الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت
ان هذا القار اسود والحدسية قضية يحكم فيها بحدس قوي منه
يزول معه الشك عنه ويحصل النفس اليقين بانضمام مشاهدة القرائن
اليه والقياس الخفي اليها كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لا نرى
انه اذا قابل بجانب منه اياها اضاء ذلك الجانب فقط ثم
اذا انتقصت مقابلته زاد ضياؤه ومهما جرا الى كماله [illegible]
ثم اذا انتقصت مقابلته لها شيئا فشيئا انتقص ضياؤه كذلك

واذا

واذا انتقصت راسا انتفى راسا لان كالتجربة في تكرر المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية
مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها في جميعها قياسا واحدا
وهو انه لو لم يكن وقوع هذا الامر التجربي بسبب لم يكن دائما او اكثريا
لكن التالي حق وانه في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف الاسباب
في ماهياتها والمتواترة قضية يحكم فيها بواسطة ان يكثر عند شهادات المخبرين
بامر ممكن مستند الى مشاهدتهم كثرة يمتنع بها تواطئهم على الكذب فينضم
اليه سماع الاخبار واليها القياس الخفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما
كان خبر هذا الجمع كقولنا مكة شرفها الله موجودة والضابط في العدد الذي
يحصل التواتر باقل منه بلوغه الى مبلغ يقع منه اليقين فلا انحصار له
في عدد مخصوص لان حصول التواتر يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين
والمستمعين فقول من قال انه خمسة عدد مكذبات العقل او اثنى
عشر عدد نقباء بني اسرائيل او اربعون عدد جماعة قد يشقفهم
الجمعة في مذهب الشافعي او سبعون عدد رجال الميقات او ثلثمائة
وبضعة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك من التحكمات البارحة وفي التلويح
السابقة اي من القضية الضرورية الوهمية في المحسوسات وفي الشرح
وهي قضية يحتاج العقل في الحكم فيها بعد تصور طرفيها الى الوهم ينضم اليه
وبعينه على ذلك الحكم كقولنا كل جسم في جهة فان حكم الوهم في الامور
المحسوسة صادق ويصدقه العقل ويطابقها كما كانت العلوم
الجارية مجرى الهندسيات شديد الوضوح لا يكاد يقع فيها
اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام كان حكمه بها كاذبا

كاذبًا لحكمه بان كل موجود لابد وان يكون في جهة ومكان ومرتبة
الوهميات من هذه المبادي الاول السبع بعد المشاهدات وقبل
ما بعدها وفيه نظر لانها مندرجة تحت المشاهدات وذلك ظاهر فلا يكون
قسمًا آخر من المبادي الضرورية سابقًا واما تصديق نظري هو الذي
يتوقف حصوله بذاته على نظر وبيان اخرى ما يكتسب من الحجة
المنتهية الى شيء من هذه القضايا الست الضرورية التي هي المبادي
اليقينية واكثر مسائل الكلام والتصديق بها عند اهل السنة والجماعة
من هذا القبيل بخلاف اكثر مسائله عند خصمهم ومسائل ما عداه
من العلوم الشرعية عند الكل فانه يكتسب من مقدمات ظنية
كالمسلمات والمشهورات وغيرها ويسمى النوع الاول من الحجة برهانا و — والمشهورات نحو
والثاني منها امارة وبالجملة كل من هذه الاقسام الاربعة من العلم
التصور الضروري التصور النظري التصديق الضروري والتصديق النظري
متحقق اي موجود في الخارج عند من لم يقل بان العلم موجود لا في
الخارج بل في الذهن وهم جمهور المتكلمين والظاهر ان الفقه منهم في
الذهن عند القايل به والحاصل ان طائفة ذهبوا الى انقسام الوجود
والموجود الى الخارجي والذهني والى كون العلم وحصوله من القسم
الثاني دون الاول وطائفة ذهبوا الى عدم هذا الانقسام والى كون
العلم موجودا خارجيا لا ذهنيا وفي شرح المقاصد ان الكلام النفسية
اي التي العلم منها حصول امر في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد
بالوجود الاصيل وذلك اتصاف بها لا تصورها وقد يكون بصورها
وهو المراد بالوجود الغير الاصيل بمنزلة الظل للشيء وذلك تصور لها
لا اتصاف بها فحصول عين العلم بالشيء في النفس وجود متأصل لذلك
العلم واتصاف به وليس تصورا له وحصول مفهوم العلم بالشيء فيها وجود

الى آخره ح

غير متأصل لذلك العلم وغير اتصاف به بل تصور له والظاهر ان هذا الكلام منه
مع بين طرفي ... في العلم فانه موجود في الذهن ...
لم يطلع على القول بهذا ... ليس المراد بقوله والعلم بها العلم — احد
بها وباحوالها تصورا او تصديقا كما سبق بل المراد به العلم والتصديق
بثبوتها على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وللقايل ان يقول
ان العلم عندهم كما سيجي اذا كان تصديقا لا يتناول غير اليقين
واليقين بثبوت الحقائق خصوصا اذا كان من اهل الحق يستلزم
ثبوتها في نفس الامر والحكم بثبوتها يستلزم العلم واليقين بثبوتها فكل
من العقدين يفيد خلاف الاخر فيكون واحد منهما — النقيضين لا
مستدركة يجب الامتناع في مقام الاختصار عن ذكرها بخلاف ما اذا
كان معناه العلم بها وباحوالها تصورا وتصديقا كما سلف فيتحقق
فانه يجوز ان لا يكون ثبوتها داخلا في احوالها ولو بالارادة ولو سلم
دخوله في احوالها ... لكونه مغمورا فيما بينها كانه غير داخل فيه
فلا يغني ذكرها عن ذكر الاول وايضا ان الحكم في الاولى الاستبداد فانه
تصور الحقائق بوجه ما وتصور بعض احوالها هو ثبوتها وتصديقا
واحدا بينهما فلا يغني عن ذكر هذه قطعا اذ معناها كما مر العلم بها
وباحوالها تصورا بوجه ما في صورة وبالكنه في اخرى بالبداهة في — فقط
مواد وبالكسب في اخرى وتصديقا ضروريا تارة ونظريا اخرى
متحقق وليست الاولى منبئة لهذا المعنى حتى يكون هذه مستدركة
وانما قال بذلك من قال به للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق متحقق
تصورا فقط لاحد من الخلق فضلا عن تحقق علمها تصورا
وتصديقا معا فان هذا لا يحصل الا لعلام الغيوب والجواب
اما اولا فهو ان القطع كما كان حاصلا بما ذكر حاصل بانه

لا علم بثبوت جميع الحقائق والماهيات لا انتفائه بتصور جميعها او بعضها
منحصر فيه فما كان جوابا عنه فهو بعينه جواب عما ذكره على غير ع
واما ثانيا فلان لام الاشياء والالف الثانية من جانبي الموضوع والمحمول
في القضيتين صريحة ومكنيا عنها للاستغراق العرفي كما في قولك
جمع الامير الصاغة واما ثالثا فلانها للعهد الخارجي واما رابعا فلانها
للاستغراق الحقيقي وقد مر وجه الكل فيما سبق فلا فساد واما
خامسا فلان المراد بالاشياء وحقائقها صريحة ومكنيا عنها الجنس
فيجوز ان يراد به بعضه الى الواحد اللهم الا على وجه التجوز فالمعنى حاصل
معنى الاولى جمع من جنس الشيء ولو بلغته ثابت وحاصل معنى الثانية
العلم به متحقق وفيه بحث لما مر من ان التصديق بتصدير الكتاب
بهما انما كان للتنبيه على وجود كل موجود مشاهد من الاعيان
والاعراض وعلى تحقق العلم به ليتوسل بذلك الى ما ذكر فلا اقل من
ان يكون التنبيه على وجود من العين والعرض في غاية الكثرة
لا في غاية القلة وان يكون التنبيه على تحققه من العلم كذلك ليتم
ذلك التوسل ويكمل ولانهما قلة فلا بد بهما يغني ذكر الاولى
عن ذكر الثانية فلا وجه لذكرها وانما اريد الجنس وبعضه ولو الى
الواحد على وجه التجوز لانه مقدار الحاجة وحق الكلام ان
لا يتجاوز الى الزيادة وهو الرد بالقضية الاولى على القائلين
بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق والرد بالثانية على القائلين
بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا علم بعدم ثبوتها فمحصول معتقدهم
سالبتان كليتان ويردها تانك القضيتان اذا كانتا موجبتين
جزئيتين وههنا ابحاث الاول ان الحاجة لايراد القضيتين
في صدر الكتاب انما كانت كما مر للتوسل المذكور ومقدارها

يعتقد

بنقيض النتيجة وزال الزيادة كما عرف واما الرد المذكور فهو حاصل في ضمنها على انه
وجه وكلمه الثاني ان عبارته في نقيض الثانية وان كانت موهمة بان المراد
لموضوعها هو العلم بثبوتها على ما قيل العلم بها مع ما حوله تصورا وتصديقا
على ما قاله لكن المعنى ليس كذلك بل على ان كون العلم بثبوتها متحققا مستفاد
من الثانية لان التصديق الايجابي جواب هل والهلية ان كانت بسيطة
فالموضوع ثابت او مركبة فيستلزم ثبوته لان اثبات الشيء للشيء فرع ثبوت
الشيء المثبت له في نفسه الثالث ان المبطلين في هذا المقام لم ينحصروا
في السوفسطائية بل هناك طوائف اخرى منهم فرقة قادحة في الضروريات
الحسية فقط وفي النظريات المتفرعة عليها فقط ويقبلون الضروريات
البديهية والنظريات المتفرعة عليها لشبهة لاحت لهم في الاولى لا في الثانية
وربما يزعم ان بعض اكابر الفلاسفة كافلاطون وارسطو وبطليموس
منهم ومنهم فرقة قادحة في الضروريات البديهية فقط لشبهة سنحت لهم
وفي النظريات المتفرعة عليها فقط ويقبلون الضروريات الحسية
والنظريات المتفرعة عليها ومن شبههم ما بين الفرقتين ثبت
لقوم مذهب السفسطة فحري بالمص ان يقصد الرد بقضيتيها على هاتين
الفرقتين اللتين هما اماما السوفسطائية وذلك الرد انما يتم ويكمل
اذا اتي وترك القضيتان بمعنى الجنس على الوجه المذكور الى ما ذكرناه
فيح يتم خلافا للفرقة الاولى والفرقة الثانية والسوفسطائية وقد
يظن انهم قوم ذوو نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلث طوائف
منهم من ينكر حقائق الاشياء وثبوتها ويزعم انها اوهام عاطلة
وخيالات باطلة ويقول ما من قضية بديهية او نظرية والا لها
معارضة ومقاومة مثلها في القبول فهم اي هذه الطائفة العنادية
وقال جمع من عظماء الصوفية الكون وهم والعالم خيال لا وجود له

خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية طائفة لهم مذاهب يتشعبون الى ثلث ... غلط ... سوفسطا اسم ... اقسام سوفسطائية

ذاته اصلا بل الوجود حق لكنه مختص بما لا يشاركه فيه غيره والعدم مختص
بالممكن والفرق ان العنادية ينفون الوجود عن كل شيء راسا وهؤلاء
ينفونه عن الممكن راسا ويثبتونه بالكلية لله تعالى فكم بينهما من
موافقة العبارات والصور والاشباح ومخالفة الاعتبارات والمعاني
والارواح ومنهم من ينكر ثبوتها في نفس الامر ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر فيكون جوهريته حقا بالقياس
الينا او ان اعتقدناه عرضا فعرض فيكون عرضيته حقا بالقياس
الينا او ان اعتقدناه قديما فقديم او حادثا فحادث كما قد
يكون طرفا النقيضين حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس
الامر شيء بحق ولا امر يقيني يتعلق به وهم العندية ومنهم اللاادرية
وقد يقال ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا
المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه يدل عليه ما سيجيء
من معنى السفسطة لنا في اثبات قولنا حقائق الاشياء ثابتة تحقيقا
منتصب على التمييز عن فاعله ... نسبته في جملة اذا قدر الظرف المستقر
بحصل او فيما شابه الجملة اذا قدر بحاصل انا نجزم بالضرورة بثبوت
بعض الاشياء منها بالعيان وبثبوت بعضها بالبيان ولنا في
انكار ثبوت قولنا العلم بها تصورا ضروريا ونظريا وتصديقا كذلك
متحقق ان كل عاقل منصف اذا راجع وجدانه يجد العلم الذي له بها ع
الاقسام الاربعة ولنا الزاما منتصب على التمييز كلام للعنادية و
العندية لزوم التناقض في كلامهم بيان ذلك ان العنادية قالوا
ما من حكم وقضية بديهية ونظرية الا ولها معارضة تماثلها واخرى واعلى هذا
القول بحيث يلزمهم دعوى حقيته واحتجوا على انكار حقائق الاشياء
وادعوا حقيته وصدق الحكم به وانها لا معارض له والا هو فاسد

فيلزم

فيلزم ان يكون كل من دعويهم المذكورتين حقا وباطلا صحيحا وفاسدا
وان العندية اصروا على انكار ثبوت الاشياء او نفي حقيتها وحقية نفيها في نفس
الامر وعلى حقية قولهم ليس في نفس الامر شيء بحق فيكون احد النقيضين ونفي
الاشياء حقا غير حق وهذا معنى ما قال في شرح المقاصد انه لا يخفى ما في كلام
العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي
سيما اذا تمسكوا فيما ادعوه بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على
التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين فتمسكوا بالجزم
لا وتوقف على حكم الحس والعقل للشبهة المورد عليه ولا على الاستدلال
لكونه فرعه فلم يبق الا طريق التوقيف وغرضهم من هذا التمسك حصول
الشك والتهمة فيما يزعمه العقلاء للاثبات امرا او نفيه فلذا كانوا اشنع
فرقة من العنادية والعندية واما قوله انا لم نتحقق نفي الاشياء
فقد ثبتت اي الاشياء ففيه نظر لان المراد بالتحقق ان كان الوجود
الخارجي كان معناه انا لم نوجد في الخارج نفيهم للاشياء وانتفاؤها
فقد ثبتت الاشياء في الخارج وكانت موجودات خارجية فالملازمة
ممنوعة والسند كل معدوم خارجي وعدمه واعدامه فان اعدام البارئ
لبعض الموجودات وعدم شريكه ان لم يكن موجودا خارجيا لم يلزم
ان يكون تلك المعدومات والشريك موجودة خارجية وان كان الوجود
الذهني الاعم المتناول له وللخارجي فانهم ربما يقولون به وبالحقائق الذهنية
فلا يسلمون ان النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الاحكام فاثبت
شيء من الحقائق فيصح نفيها على الاطلاق فلا الزام ولو قال انا لم يكن
نفي الاشياء احكاما حقا عندهم فقد ثبتت الاشياء فيما اكتفوا به انفسهم في
قولهم لا ثبوت لشيء من الحقائق وان كان حقا فقد ثبتت حقية ما في قضية
وعلم بها فيما ناقضوا به انفسهم في قولهم لا علم ولا تبين والحقية في قضية
فيما ناقضوا الخ

في قضية
فيما ناقضوا الخ

ما لكان موجها ثم انجلى انه ليس هذا الوجه الا انزلاق لا يتم في نفسه كما مر ولو تم
فهو انما يتم على العنادية والعندية مثلا لا على اللاادرية كما في ما سبق قالوا
بطلوا بهذه الثلث الغوريات من القضايا منها حسيات لان مبنيه على
الحس والحس قد يغلط وقد يكون في المضارع للتخفيف الاستقبال كما في
قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين فلا ينافي ان دخولها على يغلط و بين
تقليله بقوله كثيرا او يمكن ان يكون للتقليل ويكون المراد ان الحس
يغلط قليلا بالنسبة الى عدم غلطه لكن غلطه في حد ذاته كثير حيث
يخرج من اثنين وثلثه الى ازيد منه فيلزم ان يكون الحس يغلط واحد
قليلا بالاضافة الى عدم غلط ويغلط كثيرا لا بالاضافة اليه بل في
حد ذاته كما في الاحول في شرح المواقف ان الذي يقصد الحول تحقيقا
فان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين
تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان وينفصل كل
واحد منهما بواحد من العينين ثم ان كانت العصبتان مستقيمتين
كما في غير الاحول فالامر ظاهر وان وقع الانحراف فيهما او في احديهما وان
كما في من ذكر فبسببه يرى الواحد اثنين واما الاحول العرفي
فكلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتقاده بالوقوف على العيوب
وقد حكى في ذلك التعليل ان استاذ احول قال له اعطني الشمع
او الكوز وهو واحد فقال ايهما اعطيك فقال الاحول اعطني احدهما او
اكسر واعط الآخر فانكسرا بهما الثابت في نفسه فانتفى الاثنان
جميعا فتعجب وتحيّر وهذا غلط بصري وكالصفراوي
فانه يجد بسببه الحلو كالسكر والعسل في فمه مرا وهذا
غلط ذوقي وربما نافق برايحة المسك ويتلذذ برايحة الطين
المتلذذ في الخنفسا او السماد ورايحة الخرء فان الخنافس اذا

وفي

دفنت في الورد غشي عليهن حتى لا يتحركن فاذا رددن الى السماد
تحركن وقد حكي ان كناسا جاز في دكاكين العطارين فغشي عليه دكاكين
حتى ظنوا انه قد مات ثم قربه آخر فعرف علته فذهب ثم جاء له بخراء
يابس فدقّه فاستشقه فتعطس من ساعته وافاق وحكمها حكم
ذكر في المطولات فمقام احتمال غلط الحس في جميع احكامه ومنها
بديهيات وينقسم على جلية وعلية كقولنا الكل اعظم من الجزء وكقولنا
الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية فيها وكقولنا الجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين واجلي واعلى كقولنا الشيء
اما ان يكون واما ان لا يكون ويعبر عنه تارة اخرى الاثبات والنفي لا
يجتمعان ولا يرتفعان وانما كان اشرف واسبق من الامثلة الثلثة
الاول لتوقفها عليه والاستناد اليه وملاحظته فيها فمثلا حظ في
الاول انه لو لم يكن صادقا لكان الجزء الآخر في الحد لكونه كلا كانما
وليس لكونه اصغر من ذلك الجزء او مساويا له لكانا مما يجتمع الاثبات
والنفي وفي الثاني انه لو لم يكن صادقا لكان تلك الاشياء متساوية وغير
متساوية متساويها كاين وليس بكاين فيجتمعان وفي الثالث
انه لو لم يصدق لكان الجسم الواحد جسمين فيكون احدهما كاين
وليس بكاين فيجتمعان وقد يقع فيها اختلاف ويعرض فيها
بل في اجلاها او اعلاها اشتباه منها ان التصديق بقولنا الشيء اما ان
يكون واما ان لا يكون متوقف على تصور الوجود والعدم المطلق
وتميز احدهما عن الآخر وهذا يقتضي ثبوتهما ولو في الذهن فثبوت
العدم المطلق كثبوت العدم الخاص يستلزم التناقض ومنها ان
العدم المطلق لابد له من امكان سلبه ليتحقق الوجود في الجملة و
يقع التقابل بينهما فاذا سلب يكون سلبه قسما من العدم المطلق

لكونه عدمًا مضافًا وقسيمًا له لكونه رفعًا له وسلبًا ومنها شبه اخرى
ثم يتعمق في حلها الى انظار دقيقة وانحاء عميقة بها يجاب عن تلك الشبهة
كما اجيب عن الاول بان العدم المطلق ليس بثابت من حيث الذات
والمفهوم ثابت من حيث حصوله في العقل فلا تناقض وعن الثانية
بان سلب العدم المطلق مع اعتبار ان احدهما انه عدم مضاف اليه
فهو بهذا الاعتبار قسم منه وثانيهما اعتبار انه مفهوم في حد ذاته برفعه
فهو بهذا الاعتبار قسيم له فلا محذور ثم ما يشابه ذلك يرتفع الوثوق
به والنظريات فرع الضروريات ففسادها اي الضروريات فسادها ٦
اي النظريات وهذا المعنى لكل من فساد وصور الضروريات لان فسادها
من جهة المادة على ما هو مقتضى لزوم الفاسد فانه قد لا يكون فساد
النظريات او يصح كما عرف في المنطق من استنتاج الصادق من الكاذب
وبالجملة فرعية النظريات يوجب تطرق الفساد اليها من وجهين
احدهما ما اشار اليه بقوله ان فساد الاصل فساد الفرع وثانيهما انها لما كانت
فرعا عن الضروريات كانت اخفى منها ولما لم يكن الاجلى مصونا عن الفساد
كان الاخفى غير مصون عنه بطريق الاولى وتطرق اليها فساد ثالث
لا من جهة فرعيتها بل من حيث انها خفية في انفسها كساير المعلومات
وخفى ما يتعلق بها عن الادراك فانه امر نفساني خفي في الظاهر وخفي
محلها اعني النفس الناطقة ومن ثم كثر الاختلاف في ماهيتها ولهذا
المذكور من تطرق الفساد الى النظريات من ثلاثة اوجه كثر فيها اختلاف
العقلاء وقلنا غلط حكم الحس في البعض من الضروريات الحسية
لاسباب جزئية كالحواس كما في التفصيلين المذكورين او احدهما
وكغلبة الصفراء وغيرها الى والاختلاف في البديهي بما ذكره وسنذكر
ووقوع الشبه التي تعينها في التصور الا وكان لا ثبات في البداهة

وسلامة

وسلامة البداهي في نفس الامر عن الشبهة وافادته العلم واسباب العلم
واضح ان تعال ان العلم ماهيته قد بلغت في الظهور والانكشاف
الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه فهو بديهي تصوره والحكم عليه بانه
بديهي والاختلاف في المتصورات التي لا وجود لها في الخارج بل في الذهن
او الانفعال او الصفة ذات الاضافة او الاضافة نفسها وفي انه هل
يخرج من دائرة الشك الظن ويبلغ مرتبة الحقية والتيقن ام لا وفي انه
يتنوع باعتبار التصورية والتصديقية والضرورية والنظرية الاقسام
الاربعة المشهورة اولا وفي ان احد قسميه اعني التصديق حكم وحده
او مع غيره ثم هو ادراك او فعل او كلام نفسي وفي انه هل لا يمكن تعريفه
كما ذهب اليه الامام الرازي ثم قال انه اعتقاد جازم مطابق لموجب
فالمراد بالاعتقاد الحكم بل مجموع امور اربعة رابعها الحكم فلم يدخل فيه
التصور والوهم والشك وخرج بالجازم الظن لعدم الجزم فيه وبالمطابق
المركب والتقليد الكاذب لعدم المطابقة وبالموجب وهو الضرورة
او الدليل القطعي التقليد والصادق لعدم موجب تركا على اصطلاح
من علماء متن يجوز تعريفه فان من وافق قوما في كلمتهم يلزمه
موافقتهم في فرائضها ويكون في اداء النوافل متبرعا وعلى هذا لا يوافق
بين قوله بداهة التصورات باسرها وبين تعريفه للمفردات التصورية
وسعيه [illegible] الاجناس والفصول والخواص وفي
عين [illegible] عليه بان هذا التعريف
لا [illegible] ذلك الاعتقاد في
التصورات [illegible] العلم قد يقابل المعرفة
فيراد بها التصور [illegible] التعريف [illegible] جارية على قانون
الاصطلاح بل اللغة [illegible] من [illegible] اللغة ان العلم

الجهل

يتعدى الى مفعولين والمعرفة تتعدى الى مفعول واحد وهذا هو المراد ههنا فلا نقض
على ان ينقض ذلك ولو على سبيل التنزل تعريف العلم اللاحق والكتب هو عين
هو التصديق لا التصور فينبغي ان يبسط هذا القسم من الحدود وتعريف
القسم الآخر منه فلا اعتراض اولا يمكن تعريفه لكنه لا يعرف لعسر تعريفه كما هو
المنقول عن امام الحرمين عبد الملك او قد تعسر تعريفه بالجنس والفصل الذاتيين
فلا يبعد ان لا يعرف ذلك باعتبار صفاء الوقت او الذهن او صفائهما او
بالنسبة الى بعض النفوس المشتملة التمييز جدا على ان عسر الشيء دال على
حصوله قليلا واما تعريفه بغيرها فلا عسر فيه اصلا وهذا هو المستفاد من
كلام الغزالي في المستصفى وبهذا علم ان في قول من قال الغالطين بل
العلم لا يعرف فريقان فريق كالامام والغزالي قال ذلك لعسر تعريفه
وفريق كالرازي قال لانه ضروري خلطا لمذهب الغزالي بمذهب شيخه
الامام وجعلهما غير مختلطين فان قلت عسر التحديد بالحد التام كما
صرح به او هذا علم الميزان انما يكون لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل
بالخاصة ليكون عام التحقيق في الحقائق كلها والتام يقتضي ذكر ما
يختص بالعلم الا ما يعمها وغيرها قلت لو سلم ان المقام
يقتضي ذلك فالمراد بالعسر هو التام لا مطلق العسر المتحقق في التحديد
التامة للماهيات الحقيقية كلها او في بعض العبارات من المنصفين بحديد
العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل تعسر
في كثير كالمدركات بل اكثر المدركات الحسية كيف في الادراكات رمز
الى ما ذكرناه فيرجع المعنى الى ان العلم هل لا يمكن تعريفه او يمكن ولا يعرف
لعسر تعريفه مطلقا او يمكن ويعرف ولا يعسر تعريفه مطلقا ولكن يعسر
عسرا تاما تحديده بالحد التام وان كان مطلق العسر ثابتا في تحديد
جميع الماهيات الحقيقية بالحدود التامة او يمكن تعريفه ويعرف

بتعارف

بتعارف كثير وفي معرفته المزبعة عندهم • الشيخ ما يوجب كون من قام
به عالما • ادراك المعلوم على ما هو به • القاضي معرفة المعلوم على ما هو به • ابن
فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل • بعض المعتزلة اعتقاد الشيء
على ما هو به • الحكماء الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة فالعلم
يحكم بامور ثبوتية وهي ههنا ما ليس السلب داخلا في مفهومه كمفهوم العلم
في مفهوم المقابل للممكن الخاص ونحوهما على ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع
مثلا فنقول الممتنع معلوم ومقابل للممكن الخاص الى غير ذلك من الاحكام
الايجابية الصادقة في نفس الامر المقتضية لثبوت الموضوع فيها واذ
ليس موجودا في الخارج فهو موجود في الذهن اي القوة المدركة للاشياء
سواء كانت نفسا انسانية او غيرها فقد ثبت لشيء واحد كالنار مثلا
وجودان حقيقيان متغايران خارجي وذهني والموجود بهما واحد
فالوجود الخارجي لها بانه يصدر في الخارج عنها اثارها ويظهر منها احكامها
من الاحراق والافناء والرطوبات والافناء وغيرها والوجود الذهني
لها بانه لا يصدر فيه عنها تلك الاحكام والاثار ولذا لم يكن الذهن حارا
باردا مستقيما معوجا اسود ابيض الى غير ذلك عند ادراكه الحرارة
مع البرودة والاستقامة مع الاعوجاج والسواد مع البياض في
غيرها بل هي به يتصف بامور اخر كالكلية والنوعية وغيرهما وبالجملة
فالموجودان المذكوران لشيء واحد متغايران لكن الموجود باحدهما
عين الموجود بالآخر ومن ثمة قال بعض الافاضل في هذا المقام
لنا كلية جامعة للاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور
امور مرتسمة فيه او في الثانية موجود بوجود ظلي مثالي غير متاصل
مسماة بالعلوم والادراكات وههنا ابحاث الاول ان الحيوة
والقدرة والارادة وما اشبه ذلك والعلم كلها موجودات في الذهن

لكن مثل الحبوب موجود فيه في الخارج بمعنى ان وجوده عينى يصدر منه في
هذا الوجود اثاره ويظهر عنه احكامه والعلم موجود فيه لا في الخارج
وليس مصدر الاثر منه وان كان موجودا في الموجود في الخارج و
هو الذهن لكنه لم يوجد في الخارج اصلا ولا يوجد عنه اثار الشيء حتى
الحبوب ليس بصورة ذهنية وليس يكون مرآة لملاحظة شيء من
الاشياء والعلم الذي مرآة صافية يلاحظ بها ما غيرها او نفسها
فيكون علما ومعلوما معا وكل معلوم ومعقول اما اول او ما بعده
الثالث ان مثل الحبوب عرض يصدق عليه مفهوم العرض وهو الممكن الخاص
الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع عليه واما العلم فينقسم الى جوهر
وعرض وغيرهما لان الشيء وعلمه اي صورته الحاصلة في العاقلة او آلاتها
متفقان في الماهية فان كان الشيء جوهرا كالانسان فعلمه جوهر او
عرضا فعرض او غيرهما فغيرهما لان مفهوم الجوهر هو الممكن الخاص الذي
اذا وجد في الخارج كان قائما بذاته ولا يحتاج الى الموضوع وظاهر ان
ماهية الانسان وصورته العقلية قائمة بالاذهان كذلك فهي جوهر
ولا ينافي كونها جوهرا قيامها بشيء آخر في وجود آخر الرابع ان العلم سائر
صفات النفس من القدرة والحبوب وغيرهما تابعة لها اذا حصلت
فيها فانه كيف وعلم وصورة ومثال ونحو ومباينة ويصدق عليه
وظن ومعارفه ايضا اي النفس التي حل فيها متكيفة عالمة متصورة متمثلة
متظلة متوهمة اي وارث ماهية متصفة قد تشتقة الى غير ذلك حتى ان تشكل
الصفات الخارج كذلك العالم من حيث انه صفة للعالم اثر فيه
كاتفاق العقل واحكام العقل وكيف الاثار الصادرة من الفاعل
المختار كما تبين في الكتب ليتوقف عليه وليس يوجد ذاتيا فحمله كما
عرفت لوجود غير اصيل ويتحد الماهية مع الموجودات الحاصلة التي

بيان منهيه

هي

هي الاعيان التي لخصوصيات وجوداتها الخارجية مدخل في صدور الاثار
وظهور الاحكام عنها فانك اذا علمت النار يكون ما بينها من صفاتك
بحيث يكون ذاتا ما لقيه النار غير انك لا تتصف بالنار الموجودة في الخارج
ولا بالحرارة الكيفية للرطوبات المحرقة بلا ثواب للفرق بين الوجودين
كما عرفت مع عدم زوال ما يلزمها من حيث هي هي منها ككونه جوهرا او
عنصرا او نحوهما ومن هذا يظهر ان اقرب الاشياء الى الانسان من الاعيان
في مداخلتها ومخالطتها انما هو علومها وصورها الحاصلة عنها المسماة وبه
لها فبالعلم بالجنة والملا الاعلى وبالباري عز اسمه يصل اليها الواصلون
وربما يلوح من كلام المكاشفين ان العالم بالشيء اذا رقى علمه به بالجد الجديد
وقواه بالعمل الشديد يصير عين ذلك الشيء بمعنى انه يظهر في مرتبته ويفعل فعله
الخامس ان العلم والادراك له تقاسيم منها ما اشير اليه ومنها انه اربعة
الاحساس المشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكونه جزئيا جسمانيا ٭ التخيل المشروط بالاخيرين وحدهما ٭ التوهم
المشروط بالثالث وحده ٭ التعقل العاري عن الشروط الثلثة ٭ ومنها
انه فعلي وهو العلم الذي يكون سببا بوجه من الوجوه للوجود العيني
كعلم الله بالممكنات الموجودة وما سيوجد فيها وعلم الملائكة بمعلولاتهم
وعلم الصانعين بمصنوعاتهم من هذا القبيل او انفعالي وهو العلم الذي
يكون مكتسبا بوجه من الوجوه من الوجود العيني كما اذا رايت زيدا فحصل
تمثل صورته عندك او غيرهما كعلمنا بالمعدومات والمتخيلات
وكعلم الله بذاته وصفاته الذاتية وبالمستحيلات ومنها انه اجمالي
او تفصيلي فقال المتاخرون العلم الاجمالي هو العلم بالشيء بلا العلم بامتيازه
عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم به معه والتفصيلي هو العلم الذي قد انضم ن
اليه علم خاص آخر والاجمالي هو هذا العلم عاريا عن العلم المذكور منضما اليه

وعدمه وقال المحققون التفصيلي هو العلم بالشيء المقصود اولاً الملتفت اليه
بالذات والاجمالي هو العلم به من غير ان يقصد ويلتفت اليه اولاً وبالذات ومنها انه
قديم او حادث نظري او ضروري فرق القدرية واهم فيها عبارات ان احدها انه
صفة اي امر قائم بالغير يتجلى اي ينفتح وينكشف انكشافا تاما بها المذكور اي
الذي من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فالمعنى
قامت اي تلك الصفة به انسانا كان او غيره فيشمل ادراك الحواس باسرها
والجن من جنس الحرف وجنس اي كالملك وبحث وراي الشيطان وسيذكر
عدمها وادراك العقل سواء كان كل من الادراكين من قبيل التصورات
او التصديقات اليقينية ولا يشمل التصديقات الغير اليقينية من الظنيات
والجهليات واعتقاد وانما قلنا لان التجلي هو الظهور التام وهو الانكشاف
التام من جهة الاتصال والادراك في التصديق فلا انكشاف تاما ولا انشراح في شيء من
هذه المذكورات وثانيها انه صفة توجب اي تستعقب على سبيل
العادة تمييزا لمحلها وموصوفها اي النفس والقلب ومعنى ايجابها
لمحلها التمييز جعلها اياه مميزا بكسر الياء مميزا بين الاشياء فان كل صفة
تجعل محلها متميزا بفتح الياء اي ما للغير عنه وهذه الصفة تفعل ذلك مع زائدا
اشرنا اليه فقد خرج بهذا القيد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
كالشجاعة والجبن وغير النفسانية كالسواد والبياض لا يحتمل اي
متعلق التمييز وهو طرفا القضية في التصديق والتصور في التصور النقيض
اي نقيض ذلك التمييز وانما قيد منه تفصيلا ان تعلق هذا التعريف تمامه
يقتضي اعتبار امور يمكن ان تحضر رخصة محل هو العالم وصفة حالة
فيه قائمة به اي العلم ويتعلق بها شيء هو المعلوم وصفة اخرى متفرعة
عليها قائمة به حالة فيه اي التمييز ويتعلق بها بذلك الشيء بعينه فالعالم والتمييز
متغايران بخلاف العالم والمميز وبخلاف المعلوم والمميز فان الاتحاد

بالذات

بالذات يتحقق في الموضعين ثم قد ثبت عندهم ان الايجاب والسلب متنافيان
بمعنى ان كل واحد منهما ينقض الآخر فالتمييز عبارة عن احدهما فمعنى قولهم متعلق
التمييز لا يحتمل نقيض التمييز هو ان متعلق الايجاب لا يحتمل السلب ومتعلق السلب
لا يحتمل الايجاب فان قلت التصديق كما هو المشهور احد قسمي العلم
هو الايجاب والسلب قسماه والقسم يجب ان يصدق على كل من
قسميه فقسم قسيمه بالنفي ما يلزم فيكون كل من الايجاب والسلب
علما بمعنى آخر يقتضيه العلم ويكون معنى لا يتقيض بعض تلك الصفة
لا ينقض ذلك التمييز كما قررته قلت من عرّف العلم بهذا التعريف
يحتمل ان لا يقسمه الى الايجاب والسلب بل الى الايجابي والسلبي و
يجعل الايجاب والسلب لازمين لهما ويحتمل ان لا يعتبر التناقض الا بين عين
المعلوم وهو الايجاب والسلب والايقن وكذا لفظ التمييز مستدرك لما
ويكون قولنا العلم صفة متعلقة بشيء لا يحتمل نقيضها كافيا لكون التعريف
جامعا مانعا فانه شامل لادراك الحواس تصورا كان او تصديقا بناء
على عدم التقييد بالمعاني حيث لم يقل تمييزا في المعاني والتصورات لظهورها
لانها لا تناقض لها اصلا اذ التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب بحيث يقتضي ذلك لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة وكل منهما يناقض الآخر واطلاق النقيض على اطراف القضايا
على طريقة المجاز دون الحقيقة والعدم فرق الشارح بين الحقيقة
والمجاز ههنا قال في هذا الشرح على ما ذكره المحقق عضد الدين ومن
ينحو نحوه وقال في شرح شرح مختصر ابن الحاجب هذا يبطل كثيرا من قواعد
المنطق وقال فيه ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير
المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صاهلا والجواب ان الاشياء
من التصورات يتصف بعدم المطابقة اذ كل صور تصورية مطابقة

ابدا لما هي صورة له فانك اذا ادركت الحيوان الصهال وجعلته مرآة لـ
لملاحظة شبح رأيته من بعيد وهو انسان وظننته فرسا فانه لا خطاء في تلك
الصورة التصورية نفسها بل في الحكم الذي يقارنها وهو ان هذه الصورة
لهذا الحيوان وان جعلته مرآة لملاحظة الفرس بالقصد وحكمت بان الانسان
هو الحيوان الصهال فلا خطاء ولا عدم مطابقة في نفس التصور ايضا
وانما هو في هذا الحكم على وجه التجاوز ويشتمل غير اليقينيات من التقسيم
والشك ومن التصديقات الظنية وهو خ والتقليدية والجهلية المركبة
لا تقلات الامر بجانب سلبا والسلب ايجابا في كل منها بالاطلاع صاحبها
على ما في الواقع مثلا فيما اجاسا وما نفا كما هو مرادهم انما هو لشرف وخصوصه
وجلالة لا لتمام خفائه فان الشيء اذا جاوز حده شابه ضده من الملك
والانس والجن وهذه الثلاثة انواع المكلف فان قلت فالشيطان الرابع
منه علم تركه قلت كان من الجن ففسق عن امر ربه واما الحيوان الاعجم
فغير مكلف والكلام في علمه وغير عالم اذا اريد التعريف بالمعاني فانه مدرك
من في السمع والبصر والشم والذوق واللمس احساسات لا علوم
واما على عدم التقييد فبسبب حمله على النظر واحد فقط وهو الحواس
وقد يتقطع بان له نفسا مجردة مدركة للكليات التصورية والتصديقية
ويتمسك فيه بالمعقول والمنقول وقد يقال لا نقطع بالاثبات بعد قيام
البرهان ولا بالنفي لقيام الاحتمال فانه اي علمه تعالى لذاته اي الخالق لذاته
الضمير راجع اليه لا الى علمه والا يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذاته كما ذهب
اليه افلاطون لا السبب غير الخالق تعالى من الاسباب قلنا المراد
بالسبب ههنا المنفصل في الجملة وهذا اعني حصره في الثلاثة المذكورة على
عادة المشايخ الى والبديهيات والنظريات الى نحو والتنبيهات
بعد تصور الطرفين كما في البديهيات او بالالتفات بعده وبعد القيام

[illegible]

امر

امرا النفسية لا انه كما في النظريات محله فجعله السبب في العلم بان
لنا جوعا وعطشا من الوجدانيات المسماة بالمشاهدات وان الكل اعظم
من الجزء من البديهيات والاربعة زوج من الفطريات وان نور القمر مستفاد
من الشمس من الحدسيات وان السقمونيا هو غصان تبلابية و
والكشلاب نبت يلتوي على الشجر ويزيد فيه كالقضبان الرقاق
وله اوراق طوال وقيل انه صمغ مسهل الصفراء التي هي احد الاخلاط الاربعة
من التجربيات وان العالم حادث من النظريات هو العقل بالرفع والنصب
فالحواس اي الظاهرة التي يتقطع بثبوتها وبعدها في انفسها وبعدد
ادراكاتها ومدركاتها كل احد بالوجدان من نفسه وبالتجربة من
غيره ولو حيوانا اعجم ولا جزم له بان كلا من هذه الحواس ثابت
لكل من غيره لجواز فقدانه بعضها في بعض الحيوانات ولما شهر من
ان كلا من الخلد والعقرب فاقد لحاسة البصر وقد قيل بعضها
عار عن السمع والشم ولم ينتقض شيء من هذه المشهورة والمقول
لاحتمال ان تكون هذه الحواس في امثال هذه الحيوانات ضعيفة
جدا لا مفقودة بالتمام وهي جمع حاسة قد حذف موصوفها بعض
القوى المرسومة بانها مبدا التغيير في آخر من حيث هو آخر الحاسة
فيعني ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها خاصا وبحجة
ادراكاتها ومدركاتها كما مرت الاشارة اليه وارجاع الحاسة الى انواع
من الظاهرة او الباطنة المنحصرة في واحدة او زائدة فقد تعالى
انها غير ممكنة الثبوت لان الطبيعة لا ينتقل من درجة الى درجة
فوقها الا وقد استكمل جميع ما في الدرجة المتحاذية فلو كان
في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا
العالم وليس بشيء لابتنائه على قواعد الاحكام وهي غير مسلمة الصحة

الصفراء هو احد الاخلاط
الاربعة الى البلغم والسوداء
والدم والصفراء ع

لا يعلم السمع الذي هو الاول
ولا يعلم البصر الذي هو الثاني
ولا يعلم المقصود الذي هو
فعلا المتكلم [illegible]

تكملة

ولو سلمت فوجوب كون الطبيعة في النوع انه مستكملة لجميع ما لها في الشي ابته ٣٥
غير مسلم وقد يقال ان الرابع ممكنة الثبوت بل ثابتة فان مدرك الالم
واللذة وجميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب
غيرها حاسة بل حواس اخرى غير العشر فان من التذ او تالم او جاع
مثلا يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة مثلا كلية وتخيلها
او توهمها جزئية فله حاسة اخرى بها يجد هذه الحالة والجواب عنه بان
اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
وليس من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة يدركها مدفوع بان
كل ادراك افتقر واحوج الى قوة مدركة من مدرك يحتاج اليها به
كاحتياج الضرب والمضروب الى الضارب فحيث يطلب للمدرك
الة بها يدرك يجب ان يطلب لادراكه لها بها يقع ادراكه فيتم الكلام
وقال حجة الاسلام ان للانسان وراء عقله وجميع حواسه طورا
ينفتح فيه عين يدرك بها مدركات خارجية والعقل معزول عنها
كعزل السمع عن ادراك الالوان والبصر عن ادراك الاصوات وجميع
الحواس عن ادراك المعقولات بل لا يبعد وربما العقل في تلك المدركات
الحاصلة ولاحوالها يكاد يكذبها ويقضي باستحالتها وقد يقال
لا جزم بثبوت الرابع ولا بامتناعها فيجوز ان يكون ممكنة الثبوت
ولم يتحقق او تحققت في نفس الامر ولم نعلم تحققها لنا فضلا عن
العلم بعدم تحققها لغيرنا واما الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها
الفلاسفة بوجه ضبطها انها مدركة او معينة على الادراك اما في المدركة
اما مدركة للصور وهي الحس المشترك وهي قوة في مقدم البطن
الاول من الدماغ من شانها ادراك جميع الصور المحسوسة بالحواس
الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيكون كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط

المختلفة

المختلفة ولذا يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النقش وقال بعضهم
كانها عين ينبعث منها انهار خمسة وهذا بارد وقال بعضهم كانها حوض
ينصب فيه انهار خمسة وهذا عذب فرات سائغ شرابه او للمعاني
اي المفهومات الجزئية الجسمانية التي لا تدرك بالحواس الظاهرة
كالعداوة المعينة من زيد والصداقة المشخصة من عمرو وهي الوهم
والواهمة وهي قوة في مقدم البطن الاخير من الدماغ من شانها
ادراك المعاني ويسمى سلطان القوى الحسية وفي بعض الكتب ومحلها
آخر البطن الاوسط منه والمعينة اما حافظة للصور وهي الخيال وهي
قوة في مؤخر البطن الاول ليس من شانها الادراك بل حفظ ما ادركه
الحس المشترك فهي خزانة له او حافظة للمعاني وهي الحافظة ومحلها
مؤخر البطن الاخير ليس من شانها ادراك شيء بل شانه حفظ ما ادركه
الوهم فهي خزانة له كالخيال للحس المشترك واما متصرفة وهي
قوة في مقدم التجويف البطن الاوسط ليس من شانها الادراك او الحفظ
كما في الاربع المذكورة بل التصرف في الصور المحسوسة والمعاني المعقولة
بالتركيب والتفصيل فلا يتم دلائلها التي ذكروها جميعها وانا نجد هذه الا
ثار المختلفة المتكثرة التي هي غير آثار الحواس الظاهرة ثابتة وقد تقرر عندنا
قاعدة وهي ان الواحد لا يكون مبدأ الكثير فوجب اثبات الحواس
الباطنة متكثرة على مقدار كثرة الآثار ومعلوم انها ولو تم هذه القا
لا يتم على الاصول الاسلامية التي من جملتها الواحد يصدر عنه الكثير
السمع اي القوة السامعة اعني القوة التي تسمع النفس بسببها وهي
قوة مودعة في العصب الذي فيه هواء محتقن كالطبل المفروش
في مقعر الصماخ ويعلم من موارد استعمال السمع والبصر والشم والذوق
واللمس ان لكل منها معنيين القوة والمعنى الذي هو سببه و

والظاهر ان ما في المواقف من قوله المشهور انا نسمع قوله فان الحروف
تلك النفسية او يبطل حسها ببطل السمع اي الاستماع وارجع تلك الموارد بدرك
بها الاصوات والحروف بذواتها واعيانها واما الصوت فماهيته و
انيته غنيتان عن البيان فشرذمة قليلون تجشموا في بيانه وتعمقوا عن م
في اساس تعريفه وبنيانه فاخذوا بالسبب فيما لا سبب له فسموا
بالسفسطة والبلية فمنهم من قال انه جسم خاص من الاجسام ومن قال انه
اصطكاك اجسام صلبة ومن قال القرع او القلع ومن قال انه تموج صلبة ن
الهواء والحق ان كلا من المذكورات بمسموع وكل صوت مسموع
فلا شيء من المذكورات بصوت وقالت الفلاسفة منبهة انه كيفية
في الهواء وتنبعث به وسببه القريب تموج ذلك الهواء وهو صدم
بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب هذا التموج القرع وهو الامساس
العنيف او القلع وهو التفريق العنيف فيكون القرع
والقلع هو السبب البعيد للصوت وحدوثه ثم اذا انتهى التموج
المذكور الى هواء الاذن يتصل وله ينقطع هناك الصوت والتموج وقد
اتفق الجمهور على ان الصوت نوعه عوارض منها حدته اي الرقة
وثقله اي الخفة فانهما هيئتان مسموعتان عارضتان له ومنها
كونه طيبا وغير طيب اي ملايما للطبع ومنافرا له فانهما صفتان له
غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان مع قولنا هذا الصوت
ملايم او منافر قضية وجدانية ومنها طوله وقصره فانهما من الكيفيات
المحققة او المأخوذة مع اضافة قال في شرح المواقف ولا شيء
منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل
من اعتبار مجموع مسموعين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو
مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس الان بمسموع

ومنها

ومنها الغنة وهي الهيئة التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب
الانف وبعضها الى الفم والبحوحة وهي غلظ صوت خرج من الحلق
قال في المواقف هما مما لا يسمع وقال الشارح كون الغنة والبحوحة
غير مسموعتين منظور فيه ومنها عوارض اخر يسمى بعضها ابن سينا
بالحرف وعرفه بانه هيئة عارضة للصوت بها يمتاز صوت عن صوت
اخر مماثله في الحدة ~~مما يماثله~~ والثقل تميزا في المسموع فبقيد
المماثلة في الحدة والثقل خرجتا عن تعريف الحرف لانهما وان كانتا
صفتين غير مسموعتين عارضتين للصوت كما مر وكان بكل
منهما يمتاز صوت عن صوت اخر يخالفه فيه تميزا في المسموع
لكن ذلك الصوت لا يمتاز بالحدة عما يماثله فيها ولا بالثقل
عما يشاركه فيه بوجه من الامتياز وبقوله تميزا في المسموع
خرج مثل ملايمة الصوت فانها يمتاز بها صوت عن صوت يماثله
في الحدة مثلا امتيازا لا في المسموع بل في الوجدان والطبع ولو
كان بحوحة الصوت مما يسمع كما اشار اليه الشارح لدخل في تعريف
الحرف لانه هيئة للاصوات بها يتميز بعضها عن بعض مماثلة في الحدة
مثلا تميزا في المسموع لكنه ليس بحرف فالتعريف منتقض وقيل
ليس الحرف هذا العارض بل هو الصوت الموصوف باعتباره و
قيل لا هذا ولا ذاك بل هو مجموع العارض والموصوف وهذا ادر
انسب بمباحث العلوم العربية قال في شرح المقاصد تعريف
الحرف بما ذكر تعريف بالاخفى فالمقصود بما هو من صوت التعريف
مزيد تفصيل الماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصية
وخواصه بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اي كيفية
هي الصوت الى العصب المفروش في مقعر الصماخ وصدمه له

٣٧

ان هو

وهذا الادراك يحصل عند الفلاسفة بمعنى ان ذلك المذكور بجميعه علة
تامة فعند وجود العلة يجب المعلول عنها وعندنا بمعنى ان الله تعالى
يخلق هذا الادراك في النفس عند ذلك المذكور بجميعه بطريق العادة ولا
ان ذلك علة موجبة لهذا الادراك لتاثيره كما عندهم وقس على حاله
حال نظايره من الادراكات الاربعة الآخر والبصر اي القوة الباصرة و
هي القوة المودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تبتدأن الامتداد من غور البطنين المقدمين من الدماغ الى الخارج
فيتيامن النابتة منهما يسارا ويتياسر النابتة منهما يمينا ويتلاقيان
ويتقاطعان تلاقيا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يفترقان
فيتادى النابتة يمينا الى العين اليمنى والنابتة يسارا الى العين
اليسرى والمجوف الذي هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما تدرك هذه القوة بان تنطبع صورة المبصر الواقع
في المقابلة او في حكمها بواسطة الهواء المشف في جليدية العينين ولم
يكن ذلك في الرؤية والادراك المدرك بالعينين شيئا واحدا الشيئين
بل لا بد من تادي الصورتين الى مجمع النور فيتم الابصار بها وان تادت منه
الى الحس المشترك فذلك من قبيل التخيل هذا على مذهب المحققين
من الفلاسفة الطبيعيين وقال الرياضيون منهم ان الابصار
بخروج جسم شعاعي من العين ثم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلثة
الاول ان ذلك الجسم الشعاعي على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر و
قاعدته عند سطح المرئي وانه جسم مصمت لا جوف له ولا ثقب فيه الثاني
انه مركب من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع
اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر وما وقع عليه الاطراف
الآخر لتلك الخطوط ادركه البصر وما كان بينها ولم يقع شيء منها عليه

جزء هو

لم يدركه

لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الدقة الثالث انه
يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر
ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل
الادراك به وضعّفها قوم آخر وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن
الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيه
ويصير بذلك آلة للحيوان في ابصاره يدرك بها او بتلك الاشعة
الاضواء ماهيات وجميع المحسوسات من اللون وغيرها وانيتها
بديهة وانه يشتد ويضعف في مراتب غير منحصرة في عدد وههنا
بيان انه ان كان من ذات الجسم الذي هو محله بان لا يكون فايضا
عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي ويسمى ضياء والا فعرضي
ويسمى نورا وهذا التوقف ماخوذ من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس
ضياء اي ذات ضوء والقمر نورا اي ذا نور والذاتي ما في غاية الظهور
كما للشمس فانها اذا طلعت استنارت الدنيا في اللحظة او لا
كما للكواكب ما عدا القمر والسرج والنيران والسراج وغيرها و
العرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر
وضوء وجه الارض المقابل للشمس في اليوم او للكواكب ما عدا
القمر في الليل فهذا الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء بالغير كضوء
وجه الارض من مقابلة القمر وفي الصبح من مقابلة الهواء المقابل
للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء
الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او بهواء آخر
يقابله فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا الى آخر المراتب
واما الظل فهو الضوء الحاصل من مقابلة المضيء بالضوء العرضي
كما لوجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر

وههنا ان

وان هو

وقد يخص الظل بالحاصل من الهواء المضيء وهذا اخص ولا يتناول
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وبالجملة فالضوء مطلقا قد
ينعدم في اثناء تلك المراتب الى آخرها عما من شانه وهو الظلمة
فهي عدم ملكة لا كيفية وجودية كما ذهب اليه بعضهم تمسكا بقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا او اجيب
بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى و
اما الثاني فللمحققين هو العدم الصرف كذا في شرح المقاصد والالوان
ومنه ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء
واللون وان كان ادراك الثاني مشروطا بادراك الاول وقد
يبصر بتوسطها ما لا يعد من الكيفيات المحسوسة وسائر الاشكال
من الاستدارة والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر و والانجذاب
غيرها فانها لكون الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم من احاطة
حد واحد او اكثر به من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمقادير
كالطول والقصر والكبر والصغر وغيرها والعدد اي كم منفصل فاذ و
الحركات والسكنات وسيجيء تعريف الحركة والسكون والحسن
والقبح وغير ذلك مما هو امور يدركها النفس بامر على وجه العلية
او يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوى
او الاشعة عندنا والاقتصار على ذكر النوع يشعر بان القول
بها على طريقة اهل السنة هو المختار عنده والشم اي النوع الشامة
الى يدركها الروائح وقد اختلف في طريق هذا الادراك بوجوه
الاول ان طريقه وصول الهواء المتكيف المنفعل بكيفية
الجسم ذي الرائحة الى القوة الشامة في الخيشوم الثاني انه هو
ان الجسم ذا الرائحة يتحلل وينفصل منه اجزاء تخالط اجزاء الهوائية

ينفصل

ينفصل الى الشامة ورد بان التحلل من المسك يبقى مع طول الازمنة
وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر والتحلل
لما امكن ذلك وفي شرح المواقف هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه
الثاني والا فيبقى حصوله على كل من الوجهين تارة معا وثانيا بدلا
عن الاول كما ذكره بعض المحققين الثالث كما اشار اليه انما في
الهواء انه مما المذكوران منفردا او مجتمعا الرابع انه بفعل ذي الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بانفصال اجزاء منه واحتجوا
عليه بما حكاه ارسطو من ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ
الى بلاد يونان التي لا رخم فيها بسبب روائح جيف حصلت
من مقاتلة وقعت بين اليونانيين ومعلوم امتناع ان تحمل
الجيف هواء ويمتد مائتي فرسخ الا ترى ان النار مع شدة
احاطتها لا تتجاوز عنها الا الى مسافة قريبة منها وامتناع
ان يتحلل منها اجزاء تبلغ اقصى هذه المسافة والجواب انه
لا دليل على الامتناع والاستبعاد لا ينافي على انه لا استبعاد
ايضا لجواز وصول الهواء المتكيف او الاجزاء المتحللة الى
المسافات البعيدة بهبوب رياح قوية والجواز ان يكون
الرخم يبصر تلك الجيف حين كانت محلقة في الجو العالي
وانه اذا استبعد او احيل احالة ذي الرائحة مسافة ممتدة الى
نهاية فلان يستبعد او يحال ان يفعل الشم في الشامة الواقعة
في تلك النهاية اولى منه على ما لا يخفى والذوق اي القوة الذائقة
وهي قوة منبثة اي منتشرة في العصب الى العصب [illegible]
في توسط الرطوبة اللعابية على وجهين احدهما ان يكون ذلك بتوسط
بسبب ان ينتشر في الرطوبة اللعابية اجزاء من ذي الطعم تغوص

٣٩

في اللسان حتى يخالطه فيدرك الذائقة طعمه فتح لا بعد فان في تلك
الرطوبة الا تستحيل وصول جوهر المحسوس الحامل للطعوم الى الذائقة
ويكون الاحساس بملامسة الحاس والمحسوس من غير واسطة
وثانيهما ان يكون التوسط بسبب ان تتكيف تلك الرطوبة بطعم ذي
الطعم من غير مخالطة اجزاء منه اياها فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة
ويكون احساس الذائقة لها بلا واسطة وليس شيء من المطعومات
بمحسوس حقيقة وهذا الوجه بعيد فان مخالطة اجزاء الطعوم للرطوبة
اذا اخرجت من الفم في اكثر الاوقات مدركة بالبصر وجعل الرطوبة
تتكيف بكيفية المطعوم مذعوقة دون مع انه اقوى كيفية منها وقد
حصلا معا على العصب المفروش على جرم اللسان وربما يكون اجزاؤه
غالبة على اجزائها ترجيح للمرجوح على الراجح ثم لو قيل الاوفق تحقق
على الوجهين معا فان الرطوبة المخالطة للمذوق تأخذ حكمه
فيكون كلاهما معا مذوقا هو الاوفق بالتحقيق في الاغلب على الوجه
الاول وقد يتحقق على الوجه الثاني كمن حمى اغلب في باطنه الصفراء
التي هي المرة فتكيفت رطوبته اللعابية بمرارتها فانه يجد لعابه
مرا من غير مخالطة مرة به ثم ان كانت تلك الرطوبة اللعابية
عادمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الطعوم الى
الطاعم بصحة فيدركها على ما هي عليه وان خالطها طعم باحد الوجهين
السابقين لم تؤدها اليه بصحة بل تؤدي طعم المطعوم
مختلطا بطعمها ولذلك كان الصفراوي يجد في السكر الحلو مرارة
واللمس اي القوة اللامسة وهي اهم الحواس للحيوان لان كل
حيوان على ما هو المقرر عندهم مركب من العناصر الاربعة وصلاحه
باعتدالها الذي يقتضيه مزاجه وفساده بغلبة بعضها على البعض

مخالطة

فلابد

فلابد من قوة بها يدرك النافع في ذلك الاعتدال كالمعتدل والفاتر
والمنافي له كالهواء المحيط به المحرق او المجمد ليدفع وهي اللامسة
ومن ثم هي قوة منبثة في جميع الجلد بواسطة انبثاثها في العصب
الذي يخالط الجلد كله وان كانت في جلد باطن الكف اقوى لاسيما
جلد الاصابع وخصوصا جلد انملة السبابة وفي اكثر البدن
من اللحم والغشاء وقد يوجد من اللحوم والاعضاء ما يكون
عدم الحس انفع له فلا يكون فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر
الفضلات والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة والطحال
فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا
حس في شيء من هذه الاعضاء حتى لا تتأذى بالشيء اللذيذ من الغاذي
المرجوح فيه بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الافات
وكالعظم فانه اساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له
حس لتأذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا انه في حدة كلالا
ولذلك كان احساسه كالالم اذا احس شديدا جدا وقد يقال
هذه القوة لما يلزمها من طلب الملائم والهرب عن المنافي وجب
ان يكون كل لامس متحركا بالارادة فهما اي اللامس والمتحرك
بالارادة يعم الحيوان والحساس متعددان متساويتان و
اثبت اللامسة بعضهم للفلكيات وبعضهم للعنصريات فيلزمه
شعورها وحيوانها واختلف في انها قوة واحدة يدرك بها
الحرارة وخاصيتها احداثها الخفة والتحريك الى فوق وتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات والبرودة فقيل هي عدم
الحرارة وليس بشيء ومن خواصهما ان تعدا محلهما لان ينفعل
فيما يجاورهما بافادته اياهما اياها وهو لذا سميتا كيفيتين فعليتين

كيفيتين

والرطوبة واليبوسة فانهما يعدان المحل نحو الانفعال السريع
والبطئ من الفاعل ولذا سميتا كيفيتين انفعاليتين وفي شرح
التجريد ان كلا من هذه الكيفيات الاربع منشأ للفعل والانفعال
بمعاني حصول المزاج كما علم في موضع البحث عنه ونحو ذلك من
الصلابة واللين والملاسة والخشونة عند تماس حامل هذه الكيفيات
واتصاله به اي بالبدن وقيل قوى كثيرة متغايرة بالذوات
كل منها منبثة في الجلد كله فقيل اربع الحاكمة بين الحار والبارد
والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين
والحاكمة بين الاملس والخشن وقيل ان خامسة وهي الحاكمة
بين الثقيل والخفيف وبكل حاسة اي فان قيل اي على تقوية
لا يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى فقد وقع في الطوالع
الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة
او البرودة او الكيفية المعتدلة بينهما فيفعل الحار في الكثيف
مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف
عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والكيفية
المعتدلة في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل
تفاهة وعلى هذا فمحصول السؤال ان القوة الذائقة يدرك
اثنين من المفعول والفاعل المجتمعين في جسم مع ان الاخرى ما
يدرك باللامسة فان قلت فاني الطعم الحلو دل على ان
حلاوة الجسم انما هي اثر كيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
فلا تجامع شيئا منهما ومجامع كل منها واحد من ثلثة ليس
الحلاوة منها فلا وجه لقوله ان الذائقة تدرك
حلاوة الشيء وحرارته قلت اجتماعهما في العسل المفروض
بالفروع

والاعا

الحكمية

يكون حو

اي ر

والانفعال فان في الطوالع ليس بقواعد بل نوع بيان لا اجتماع بين فاعل و
مفعول ولعسل فالشيء عام لا يجب ان ينحصر في الواحد ولو سلم فالمراد
الواحد بالبدل فلتسالا الى الخ والخبر المطابق للاشارات المسمى بالقضية
بجميع الامور الاربعة المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والحكم
اما الصادق اي المطابق حكمه قولا بالذات ونفيا ثانيا وبالعرض
للواقع والخارج سواء طابق الاعتقاد او لا واما الكاذب اي اللامطابق
له كذلك واعلم منه تحصيلا وتفصيلا ان الكلام مركب ذو نسبة تامة
معقولة فان كان لنسبته من خارج وواقع تطابقه او لا تطابقه فخبر
والافانشاء فالخبر كلام يكون لنسبته التامة المعقولة خارج تطابقه
تلك النسبة اولا والكلام باعتبارها فيكون كنسبته صادقا ثبتا
كان او منفيا او لا تطابقه هي اولا وهو باعتبارها فيكون كنسبته
كاذبا مثبتا كان او منفيا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف
الخبر واحواله الذاتية باعتبار ذاته او باعتبار جزئه المساوي له
لا من اوصاف المخبر واحواله الذاتية فلا يتصف بشيء منهما المخبر
الا على طريقة صفة جرت على غير من هي له فالمخبر ليس بصادق ولا كاذب
بذاته ح بل هو صادق او كاذب خبره وقد يقال لان معنى الاخبار
عن الشيء ايجابا او سلبا على ما هي على وجه هو اي ذلك الذي يلتبس
به بذلك الوجه في نفس الامر والعلم بما هو به وحاصله بنسبة تامة
الى فيكونان من صفات المخبر واحواله الذاتية باعتبار ذاته لا من
صفات الخبر فلا يتصف بشيء منهما الا على الطريقة المذكورة فالخبر
ليس بصادق ولا كاذب بذاته بل هو صادق او كاذب مخبره
فمن هنا اي من مقام كون الصدق والكذب صفتين ذاتيتين
تارة للخبر وتارة للمخبر يقع في بعض الكتب ههنا وفيما سبق الخبر

الاعلام ح

الصادق بالوصف وهذا اول ما وقع في بعضها وهو خبر الصادق
بالاضافة فان خبر الخبر الصادق لا يجب ان يكون صادقا الا اذا
صدق في ذلك الخبر بخصوصه فتقدير الكلام خبر الصادق فيه اي
في ذلك الخبر اذ المقسم هو الخبر المعتبر صدقه ومن ثمه شاع ذلك في
دون هذا فالخبر الصادق على نوعين كما انه فيه اوجه مضت
اي كما ثبت من انه او كما هو انه او لانه لا يقع في العادة دفعة بل
على سبيل التعاقب والتوالي وهو الخبر المستحيل لا يمكن تواطؤهم
بل الممكن المحسوس يستند الى مشاهدة المخبر ولو في ضمن التجربة
والمخبر عن مشاهدة الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب فلو اخبر باسره مستحيل جميع العالم او ممكن معقول غير الا
الانبياء لا يحصل باخبارهم الجزم به فان قلت فتعريف الخبر
المتواتر يجب ان يذكر فيه قيد الممكن المحسوس ليحترز به عن
الاخبار عن المستحيل او الممكن المعقول اذا كان متواليا فتعريف
المصنف منتقض قلت هذا القيد الاخير يفيد فائدة ذلك
القيد فان غير الانبياء من الانسان لو اخبروا مثلا بان العالم
حادث والفلك موجود يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فلا يحصل
له الجزم به نعم لو ذكر ذلك القيد لكان اتم كيف الم ترا فيده وقد
اشار الى انه يجوز ان يكون تجربيا قوم تواترا عند آخرين وهو
بالفرق متعلق بالبعض وهو موجب اي والبلدان النائية
اي البعيدة وهو يحتمل العطف اي والاحتمال الاول اقرب
معنى من الاحتمال الثاني وان كان البلاء منه لفظا فههنا امران
احدهما ان الخبر المتواتر موجب للعلم بمضمونه بالنسبة الى من تواتر
هو عنده ولا يوجبه بالنسبة الى غيره فهو حجة للشخص مع

نفسه ممن ذا تواتر عنده خبر وجود الاسكندر بن فيلقوس الرومي
وملكه وصلاحه فله اذا اعرض على طريقة شك في الحكم بوجوده
ان يحتج لنفسه بانه مضمون خبر تواتر عندي وكل مضمون خبر
تواتر عندي فالعلم به ثابت عندي فهو العلم به ثابت عندي
وليس بحجة له على غيره الا اذا شاركه في التواتر فيمكن ان يزيل الله
شك الغير بان يقول هذا مضمون خبر تواتر عندك وكل ما
هو ما شانه فالعلم بمضمونه ثابت عندك وكذا المجربات والحدسيات
فانها وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له
على غيره الا اذا شاركه في تجربته وحدسه ومن هذا ظهر ان
المعلوم من المبادي الستة الاول المذكورة فيما سبق هو الثلثة
الاول منها وان كان بينها تفاوت اشرنا اليه انفا توزيعا
دون الثلثة الاخيرة وان ذلك اي ايجاب المتواتر للعلم بالفرق
ودليل هذين معا انا نجد من انفسنا الوجود مكة وبغداد و
ان لم نرهما ونجد انه اي العلم به ليس الا بالاخبار بفتح الهمزة
او كسرها اي التواتر او التواتر والثاني ان العلم الحاصل به
اي المتواتر ضروري ثم المتصور اربعة اقسام الاول ضروري
العلم وضرورية ايجاب موجب له كما في العلم التواتري وايجاب
الخبر المتواتر له وفي العلم التجربي والحدسي وايجاب التجربة والحدس
الثاني نظرية العلم ونظرية ايجاب موجب له كما في العلم بنتايج
ضروب الشكل الرابع والثالث وايجاب هذه الضروب لها
الثالث نظرية العلم وضرورية ايجاب موجب له كما في العلم بنتايج
ضروب الشكل الاول وايجاب هذه الضروب لها الرابع
ضرورية العلم ونظرية ايجابه كما اذا ثبت الاشاعرة ان موجد

العلوم الضرورية كالعلوم النظرية في انفسنا بعد الكشف بالبرهان
فان ايجاب العلم ههنا نظري والعلم ضروري وذلك اتجه ووقع
في شرح المقاصد ان بعض العلماء نازع في كون المجربات و
الحدسيات يقينية فضلا عن كونها ضرورية على ان اكثرهم
جعل الحدسيات ظنية فهذا المنازع يلزمه ان يجعل الحاصل من
المتواتر التجربي غير يقينية فلا يكون الخبر المتواتر ولو في بعض
الصور موجبا للعلم اصلا فضلا عن كونه ضروريا فكلا الامرين
في حيز النزاع عنده ثم الاتفاق واقع في المعطيات والمجربات
والحدسيات والمتواترات ليست من قبيل النظريات واما
انها هل هي من الضروريات ام لا بل هي واسطة ففيه خلاف
نشأ من تفسير الضروري فمن قال انه الذي لا يستقل واسطة
اصلا جعلها غير ضرورية لافتقار كل منها الى ملاحظة قياس خفي
كما ترى فيكون امرا عنده واسطة والضروري هو الاول ومن قال
انه الذي يجد النفس نفسها مضطرة اليه فهي ضرورية عنده ولا واسطة
فالنزاع لفظي والكشف من هذا العلوم وههنا سؤال مقدر
تقريره خبر النصارى امة عيسى بن مريم عليهما الصلوة والسلام
بقتل اليهود امة موسى بن عمران عليهما الصلوة والسلام
قال في كتاب الملل والنحل كبار فرق النصارى ثلثة الملكائية
والنسطورية واليعقوبية والكل اجمعوا على ان المسيح ولد
من مريم وقتل وصلب ثم اختلفوا في كيفيات التولد و
القتل والصلب وقد دل هذا على ان الخبر المذكور بلغ
تواتره عند النصارى وقول اليهود انا قتلنا المسيح
بن مريم انما يدل على هذا الخبر نفسه لا على تواتره فلا يجوز تخليه

الشارح في انه اختار لفظ النصارى موضع لفظ النصارى اليهود
كما فهم وخبر اليهود عن موسى عليه الصلوة والسلام بتابيد دينه
فلا يجوز نسخه ولا يوجد شريعة اخرى بعده خبر متواتر لم يوجب
كونه معصوما كاذبا لقوله تعالى وما قتلوه وثبوت شرايع اخرى
بعده ناسخة لشرعه لنا فضلا عن العلم وعن كونه ضروريا وجوابه
ان تواتر هذا الخبر في كل من الصورتين ممنوع فان قيل في ابطال
الامر الاول وهو يستلزم لابطال الامر الثاني خبر كل واحد من اولئك
القوم المخبرين لا يفيد لكونه الا الظن وكلما لا يفيد به الا الظن ولو ضم
بعضه الى بعض لا يوجب له اليقين قطعا بوجه اخر هو خبر كل واحد
جاز كذبه بالانفراد وكل ما جاز كذبه بالانفراد جاز كذبه مجموعا فلا يقين
قلنا هذا ايضا اما اولا فلانه تشكيك في البديهيات فلا يستحق الجواب
واما ثانيا فلان الكبرى في الصورتين ممنوعة وسنده انه ربما يكون
مع الاجتماع اي فان قيل في ابطال الامر الاول او الثاني خصوصه
ليس شيء من ايجاب المتواتر للعلم ومن العلم المتواتري ضروري اذ لو كان
ضروريا والضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات كما وقع
شيء منهما فيه وقد وقع فانا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى
من العلم بوجود اسكندر ومن العلم بايجاب الاخبار المتواترة له و
ان المتواتر قد انكر افادته بالعلم او النظر العلم الضروري او النظري
جماعة من العقلاء كالسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة منسوبة الى
سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قايلون بالتناسخ وبان
العلم لا طريق اليه سوى الحس وبان النظر لا يفيد اصلا والبراهمة
جماعة من الهند فيزعم انهم انما سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم النبي
صلى الله عليه وسلم وخطي ذلك لانهم ينكرون النبوة اصلا وراسا فلا يكون

٤٣

بنبوة ابراهيم وصدقه خلا وجه لاقسامهم اليه ثم قوم من الهند اعتقدوا نبوته
لكنهم دخلوا في زمرة الثنوية وهم ينسبوا ابراهيم بل لانهم اصحاب برهام الهندي
الذي تطفلوا عليه واخذوا مذهبه منه قلنا تشكيك في الضروري على ان مضمون
الشرطية ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بذاته تارة وبواسطة التفاوت
الى الاحكام اخرى وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا او لقصور في الادراك
كما بسبي او للدنس النظري والنوع الثاني خبر الرسول وهو انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه من الاحكام ويرادفه النبي
وهو المراد ههنا وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف فانه اعم من الرسول
مطلقا واعترض عليه بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على
عدد الكتب فهو حجة كما رسول لا كتاب له فلم يظهر العموم المطلق فقيل
هو الانسان المذكور وله كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة
بخلاف النبي فانه قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام فالعموم المطلق
باق لاتفاق المعجزة فانه شاملة لكل فرد من افراد الرسول والنبي
والمقصد تعريف الرسول بقوله المؤيد اي الثابت صدقه فيما
ادعاه من امر الدين بالمعجزة لانا نقول فح يلزم الدور لان المعجزة قد
اخذ في تعريفها مفهوم الرسول لانها امر من فعل كتفجر الماء من بين الاصابع
وعدمه كعدم احراق النار كما في ابراهيم ع قال في شرح المقاصد ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق فان قلت اي المعنى المذكور ههنا و
ان خرجت عن العدم لكنها ما دخلت في مفهوم الفعل وهذا الدخول
هو المقصود كما لا يخفى قلت المراد كون النار فاعلة فعل البرد
والسلامة وهذا فعل في جانب النار او ابقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق وهو فعل في جانب ابراهيم وان كان كل منهما فاعلا

الله

الله تعالى ومنه ظهر لاظهار صدق ابراهيم خارق للعادة فخرج به الامور المعتادة
فحصه وقد يدبه ما لم ارد بما لم يرد به هو الله تعالى اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله فخرج به ما ليس القصد خوارق كثيرة كالسحر والشعبذة وكرامات الاولياء
وكما فيمن تنبى وقال في معجزتي نطق هذا الحمار فنطق بانه ضال كذاب
وكالارهاص وهو احداث شيء خارق للعادة يدل على نبوة نبي
قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة النبوة كاظلال الغمام و
تسليم الحجر والمدر وظهور النور من جبين عبد الله ابي رسول الله
وغير ذلك فانه لم يقصد به اظهار صدق مدعي النبوة لعدم الدعوى
فح فعلى هذا يلزم ان لا يكون بعض الامور من قبيل المعجزات وعدها
منها انما هو على سبيل التغليب والتشبيه ويمكن ان يكون مخترع هذا
التعريف هو بعض الاشاعرة ان بعض الامور الارهاصية من
قبيل المعجزات على التحقيق كما جرت عليه كلمة القوم فيكون داخلة
في التعريف فان ما به يراد اظهار صدق المدعي لا يجب ان يقارن
دعواه بل يجوز ان يتحقق قبلها كما في المعجزات الارهاصية تحققه
معها او بعدها كما اذا قال نبي معجزتي الدالة على صدقي في دعوى
نبوتي ما يظهر مني غدا او بعد اربعين يوما او بعد سنة فظهرت
كما وصفه ثم انه اذا ظهرت له معجزتان احدهما هذا الامر المتراخي
عن اول الدعوى وثانيهما ذلك القول المقارن به فانه اخبار
بالغيب لكن العلم باعجاز متراخ الى وقته وقوع ذلك الامر وعلى
كل من المعجزتين لا يصح من ذلك النبي ان يكلف الناس بالتزام الشرع
تا حين الانتفاء لمعجزة الاولى والعلم بكون الثانية معجزة لكن لو بين
[illegible] تعليم الاحكام وعلق التزامها لوقوع ذلك الامر صح عند الامام
ولم يصح عند القاضي كذا في شرح المقاصد الى زيادة قيد وانما معجزة
صح

قوله وقصد به اظهار صدق فيخرج السحر وان ادعى صاحبه النبوة اذ لا صدق له ولو ادعى انه الخ العصمة اعم من الصدق في الواقع يحتاج الى قيد عدم المعارضة لاخراج السحر لان معارضة السحر ممكن بتعليمه بخلاف المعجزة اقول هذا القيد انما تفيد تمييز المعجزة عن السحر ولا يعلم به كذب ساحر يدعي النبوة بل ذلك انما يعلم بنور العقل فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور صح الدين

بر سام الحسين نخ

ايضاً التي تتخذها المتنبي حجة لنفسه في دعواه فلا تخرج بذلك عن كونها
معجزة في نفسها اذ هي واجبة الدخول في المحدود التعريف ولا يجوز زيادة قيد
فيه للاحتراز عنها نفسها ولا تجب تلك الزيادة للاحتراز عن ان يتخذها
المتنبي حجة لنفسه فان اضافته اياها الى نفسه لا تجعلها معجزة له
في نفس الامر ولا عند من له مسكة من العقل فلا يلتبس
في الا معجزة بالمعجزة والمتنبي بالنبي وهو ان خبر الرسول يوجب بالا
ستدلال العلم الاستدلالي ففي هذا النوع كما مر في الاول امران لكن
كما بينهما وبين ما مر تعاكس فيكون ما في هذا اعني نظرية العلم ونظرية
الايجاب موجب له من القسم الثاني من تلك الاقسام الاربعة يعني العلم
الحاصل بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو قد يقال على الموجود
او المعدوم الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اي في نفسه او في
احواله الى مطلوب خبري واعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه
دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان
الفاسد لا يمكن ان يتوصل بالفعل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه
فيتناول الدليل الظني منه المسمى بالامارة كالغيم الرطب والجدار
المنتشر منه التراب والتاجر قليل البضاعة في المعاملة الموصل الى الظن
المطر والانهدام في قريب من الزمان والخسران وهو مستعمل في العلوم
الشرعية ما عدا الكلام وقد يقال على الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم اي التصديق اليقيني بمطلوب خبري الامارة وهو مستعمل
في الدعاوي الكلامية ويسمى برهانا سواء كان انيا وهو ما يكون
الاستدلال فيه من المعلول كما اذا حكم على العلة كتعفن الاخلاط
او لميا وهو ما يكون الاستدلال فيه بالعكس وقد يخص لفظ الدليل بعد
هذا التخصيص بالاول ويسمى الثاني تعليلاً فلهذا اللفظ ثلثة معان

مرتبة في العموم والخصوص مطلقا الاعم في الغاية والاخص في
النهاية والمتوسط وقيل الدليل قول اي تام خبري مؤلف اي ما فوق
مع التاليف من قضايا فوق واحد حتى اذا اعتبر قضيتان فقط
بلا تاليف لم يكن ذلك من قبيل المعقول اذا جعل التعريف للمعقول
ما نحن بصدده قال في شرحه للشمسية والمراد بالقول الاول المؤلف
من قضايا المؤلف منها المعقول اذا جعل التعريف للمعقول والمؤلف
الملفوظ اذا جعل للملفوظ وبلزوم القول الاخر اذا كان معقولا على ما دل
عليه قوله يستلزم لذاته قولا آخر عن المعقول ظاهرا واما في الملفوظ فبما
انه يدل على معنى معقول فالتلفظ بالقضايا يستلزم تعقل معانيها
بالنسبة الى العالم بالوضع وتعقل معانيها اذا كانت على هيئة الاستلزام
يستلزم قولا آخر فالمراد بالقول الآخر هو القول التام الخبري المعقول
فقط لان التلفظ بالنتيجة لا يلزم من التلفظ بالقضايا ولا من تعقل
معانيها وهذا التقرير حسن جدا لكن القول والقضية في المعقول
والملفوظ مشترك اشتراكا لفظيا واستعمال اللفظ المشترك في التعريف
بدون القرينة غير جائز اللهم الا ان يقال القرينة في التعريف يحصل من
جانب المعرف فان الدليل مشترك لفظا كالقول والقضية
في المعقول والملفوظ فان خص بالمعقول كان ذلك قرينة ارادة
المعقول في التعريف وان خص بالملفوظ كان قرينة ارادة الملفوظ
فيه وههنا وجه آخر وهو ان المراد بالدليل والقول والقضية على ما
هو المتعارف هو المعقول وحمل الملفوظ يعرف حاله بالمقايسة والمشابهة
فلا يحتاج الى تحرير عبارة جامعة ومانعة لتعريفه قال الفاضل الهروي
شارح الشمسية هذا الحد منتقض بالقضية المركبة لعكسها او عكس
نقيضها فانه يصدق عليها انها قول مؤلف من قضيتين يستلزم

لذاته قولا آخر لكنها لا يسمى قياسًا ولا دليلا وقال الشارح في شرحه للشمسية
هذا التعريف منتقض فان هذا الحد يصدق على تلك القضية اذ لا يقال
في العرف انها قضيتان ~~مركبتان مع العكس والوجه~~ بل انها يقال
لها انها قضية واحدة مركبة من قضيتين وليس يلزم ان المركب
من قضيتين قضيتان مركبتان مع العكس والوجه الاعتبارية قد يوجد
التركيب فيجوز ان يكون شي مع كونه قضيتين واحدًا فلا وجه لان يقال
لا يقال في العرف انها قضية واحدة مركبة من قضيتين ولا يقال فيه انها
قضيتان بل كلتا العبارتين مقبولتان في العرف متلازمتان فيه
على ان المذكور في هذا التعريف مفهوم يصدق على القضية المركبة المتلازمة
للعكس بالوجه الذي قبله في العرف فتدبر وقد يقال الدليل قولان فصاعدًا
يكون عنه قول آخر وهو اعم من السابق لانه يختص بالبرهان وهذا
يتناوله والظني والجدلي والشعري والمغالطي وفيه نظر فان المعرف
المذكور هو معرف القياس الذي هو نوع من الدليل المرادف للحجة وهو
نوعاه الاخريان الاستقراء والتمثيل فلا يكون جامعًا فعلى القول
الاول الدليل على وجود الصانع وعلى عدم عالمه موجود وعلى عدم
العرض هو العالم ووجوده وعدم حيث ذلك الموجود وعدم العين
الذي هو محله فقد يكون الدليل والمدلول عليه موجودين فقد
يكونان معدومين كما مر وقد يكون احدهما موجودا والآخر معدومًا
فالاقسام الاربعة فيكون المراد بالذي يمكن الى آخره اعم من الموجود
والمعدوم كما اشرنا اليه وكلام الشارح في بعض تصانيفه المراد بما يمكن
هو الموجود والعينية الذي به التوصل كالعالم معناه ان المراد به هو
هذا مثلا لا هو هذا فقط ولقائل ان يقول مفهوم الدليل على القول الاول
يصدق على مثل العالم وعلى حدوثه وعلى مقدمات يدل على وجود الصانع

اذا اخذت عارية عن الترتيب اولا من النظر وحركة النفس في الامور
الحاضرة المترتبة عندها فان كان دليل وجود الصانع هو العالم لا اجزاؤه
ولا المقدمات كما يقتضيه الحصر المذكور في عبارته فالتعريف غير جامع
والحصر ليس بمستقيم على الاول وان كان دليله اعم من كل واحد من الثلثة
المذكورة فالحصر غير مستقيم وعلى القول الاول الثاني الدليل هو قولنا
هذا المجموع المرتب وهو العالم حادث وكل حادث فله صانع واما
قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشي آخر بناء على ان يراد
بالموصول هو الشي الآخر الخبر وبالعلم في الموضعين التصديق اليقيني
حتى يؤول الى قولك الدليل الخبر الذي يلزم من اليقين به اليقين بخبر آخر
فالقول الثاني هو اوفق منه بالاول وهو دعوى بعض الاوفقية مما
يتعجب منه فان مفهومات اربعة الفاظ في قولهم خصصت حتى آل الى
ما ذكرنا ومع ذلك فهو منتقض بكل قضية بسيطة يلزمها قضية اخرى
عكسها كانت او عكس نقيضها وليس القول الثاني منتقضا بها اللهم الا ان
يخص الموصول بوجه آخر بان يراد به القول المؤلف من قضايا فحينئذ
لا ينتقض بها اما الامر الاول وهو كونه اي خبر الرسول موجبًا
بالاستدلال للعلم فلانه خبر رسول ونبي اظهر الله تعالى المعجز على يده
تصديقا له في دعوى الرسالة والنبوة وكل خبر شانه هذا فهو موجب
للعلم للمخبر واما الامر الثاني وهو انه اي العلم الحاصل من خبر الرسول
استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من علم بمضمون
خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل علم بمضمون خبر هذا شانه فهو متحقق
بلا مرية ولا يخفى في عبارته من التسامح وهو من وجوه الاول تخالف
مرجعي الضميرين الواقعين في خبر قطعا لفظا اما الثاني لان الضمير
المنصوب في قوله استحضار انه راجع الى العلم الحاصل من خبر الرسول

وهو ليس بخبر وقد قال انه خبر الثالث ان مرجع الضمير العلم و
كان مبني الى صحة الكلام على الحذف كما قررناه واذا قدرنا المحذوف
يرجع آخر كلامه الى هذا وكل علم هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع و
انت خبير بان العلم الخبري صادق قطعا ومعتبر فيه الصدق جزما ففيه
زيادة وايضا العلم لا مضمون له وليس له مضمون واما قوله يتبع العلم
بمضمون الاحكام ان اريد بها خطابات الله فلا تسامح الى او علم
بمعنى الاعتقاد المذكور فقد علم ان الخبر الصادق بنوعيه يوجب
العلم التصديقي والسببان الآخران قد يوجبانه وقد يوجبان العلم
التصوري فان قيل هذا العلم وهو الاعتقاد المذكور انما يكون في الخبر
المتواتر فقط اي الكلام في خبر اعلم انه خبر الرسول بان سمع ذلك
الخبر من فيه او بان تواتر عنه او بان الهم الله الانسان اياه او بان
افاده في رؤياه الصادقة انه خبره او بغير ذلك ان امكن ثم سياق
هذا الكلام لا سيما قوله واما خبر الواحد فانما هو جواب سؤال
مقدر تقريره ان الخبر الذي ترويه الآحاد من الرسول خبره فيجب
ان يفيد العلم وليس كذلك وتقرير جوابه انه انما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول حتى لو ازيل عنه هذا العارض يفيد
العلم والاعتقاد المذكور بمضمونه سواء كان ذلك الخبر في الشرعيات
وهي امور يجوز العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له بنفسه
الى الجزم فيها باحدهما او في العقليات وهي ما ليس كذلك بل طريق
الى الجزم فيها باحدهما وليس كذلك فان خبر الرسول وان
علم انه خبره لا يفيد القطع في القسم الثاني ويفيد في القسم الاول
كذا في شرح المواقف فان قيل اذا كان الخبر متواترا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم او مسموعا من فيه كان العلم الحاصل به

ضروريا كما في سائر المتواترات والحسيات وفيه نظر ونشر مرتب
لا الاستدلالي كما ذكر قلنا ان الخبر المتواتر عنه صلى الله عليه وسلم
تلته علوم الاول العلم بانه صوت صدر من المخبر وهو علم ضروري
ماخوذ من حس السمع قطعا الثاني العلم بكونه خبر الرسول صلى
الله عليه وسلم كالعلم بوجود مكة وذلك ايضا ضروري كما اختاره
او واسطة بين الضروري والنظري كما مر الثالث العلم بمضمونه
وثبوت مدلوله مثلا قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على
من انكر علم بحس السمع انه صوت او لفظ الجمع به متواترا
ثم علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهما ضروريان
ثم علم منه انه يجب البينة على المدعي وهو استدلالي وفي الخبر المسموع
من فيه العلمان الاخيران فقط فان قيل الخبر اما الكاذب
ولا كلام لنا ههنا فيه او الصادق وهو اما لا مفيد للعلم كالا
خبار النظرية الصادقة العارية عن برهانها او المفيد للعلم
وهو على اقسام احدها البديهي المحتاج الى التنبيه وثانيها
مجموع المقدمتين البين الانتاج وثالثها خبر الله ورابعها خبر
الملك وخامسها خبر اهل الاجماع وسادسها الخبر المقرون
بما يرفع عنه احتمال الكذب فعلم ان الخبر الصادق مطلقا
او المفيد للعلم منه لا ينحصر في النوعين المذكورين قلنا ان
واما العقل فهو يقال على معان منها الجوهر المجرد الموجد للجواهر
مجردة ومادية واعراض ويزعم انه عشرة اشخاص او انواع
منحصر فيها وانهم وسائط بين الله وبين ما عداهم من الموجودات
ومنها التعقل وهو نوع رابع للعلم على ما مر وعليه قوله صلى الله
عليه وسلم من فارق ذنبا فانه عقل لا يعود اليه ابدا

البينة على المدعي

ومنها قوة للنفس بها يؤثر فيما تحتها من البدن الموضوع
لتصرفاتها تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وقوة عملية ومنها قوة
لها بها تتأثر وتستفيض العلوم عما فوقها من المبادي العالية و
يسمى عقلا نظريا وقوة نظرية وقصد تعريف العقل بهذا المعنى فقال
قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات لكنه شامل للحواس
ومستفيض بها ولا يلائمه ما سبق من قوله والا فالعقل وقوله والسبب
الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وقوله ليشمل المدرك كالعقل
وقوله ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات ولو قال
هي قوة للنفس بها تعقل لا تختص ات العيان ولو سلم من
النقض المذكور ومنها كل من المراتب الاربع المشهورة للنفس
من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل
بالفعل ومنها النفس في كل من هذه المراتب ومنها النفس مطلقا
فقال المحققون من اهل الفلسفة والاسلام انها جوهر مجرد في
ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقال الجمهور
انها ليست بجوهر مجرد ثم اختلفوا فقال اكثرهم انها جوهر جسماني مجرد
ثم اختلفوا فقيل النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء
فيه وقيل الماء فيه وقيل مجموع الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل
جزء لا يتجزى في القلب وقيل الاجزاء الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره وفي شرح المقاصد وكان هذا مراد من قال هي هذا
الهيكل بعينه وقيل جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه
الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء
سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم فما دامت
هذه الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عنها بقي ذلك الجسم مشابكا لها
معاقب فاهم حافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد

وان كان مدركها بعض القوى الباطنة

ان النفس الانسانية جوهر مجرد او جوهر جسماني او عرض ... الفلاسفة الى الاول ووافقهم الامام الغزالي ... والراغب ...

اليه لا ينحو اليه تبدل ولا انحلال تفارق فيه حيوة وانتقاله عنه
الى عالم الارواح موت وهذا مذهب جمهور المتكلمين وقيل
اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة
منه الى جملة البدن وما قيل من ان العقل جوهر يدرك به فالاشهر
فيما بينهم ان العقل يدرك المعقولات بذاته ومعلوم ان ذات العقل
هو العقل ليس آلة هو مدرك ومدرك به معا وايضا يفرق بين
العقل وذوبه ولو بالاعتبار وذوق مدرك فيكون العقل مدركا
به فح يجوز ان يكون هذا الشخص مجهولا او معلوما وان يكون لفظ
الغائبات اي المعقولات والمراد بها النظريات التي تتوغل
في الخفية مرفوعا او منصوبا بالوسائط اي الطرق الكاسبة
من المعرفات والادلة والمحسوسات بالمشاهدة يمكن حمله على كل
من هذه المعقولات الجوهر العشرة ويمكن حمل من قابلها العشرة
اذ ا قيل بهذا المعرف والمستحسن ان يعرف النفس والعقل به
وقال الاقلون انها غير جوهر ثم اختلفوا فقال بعضهم هو عرض
وهو المزاج فنفس كل شخص مزاجه الخاص وقال بعضهم مركب
من الجوهر الغير المجرد والعرض وهو مجموع العناصر الاربعة والشهوة
والغضب اعلم ان اهل السنة والجماعة اعتقدوا او لا ستة
اصول الاول كل ممكن وممتنع بقدرة الله تعالى واختياره ابتداء
الثاني انه المختار غير الواجب الثالث لا مثل له تعالى اذا دام
دواما عرفيا فهو عادة وسنة وتركه اياها ومخالفته لها خرقها
وثانيا ان النظر الصحيح يفيد العلم عادة بمعنى حصوله من الله
بطريق جري العادة عقيب تمام النظر من جهة العبد وان

٤٨

الحكماء قالوا اولا بعد احد ثلث الاول المبدا الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا
هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات الثانية ليس في جنابه بخل بل هو
عام الفيض لكن يتوقف حصول فيضه على الاستعداد وفاض بمقتضيه الثالثة
النظر يعد الذهن اعدادا تاما اي يقتضيه الاستعداد واقربيا لقبول الحق النازل
وهو يفيض عليه من المبدا وجوبا وثانيا بان النظر الصحيح يفيد العلم
اعدادا اي يعد الذهن لفيضان العلم عليه من واهب الصور فيفيض
منه عليه فيضانا ويلزمه لزوما عقليا واما المعتزلة قالوا اولا بضوابط
ثلث الاول الافعال الاختيارية لغير الله تعالى ليس بخلقه الثانية
محالها بخلقها الثالثة انها فعل من افعال المكلف قد يوجب لفاعله فعلا
آخر ~~فالحركتان المذكورتان~~ كحركة اليد مع حركة المفتاح ويسمون الايجاب
المذكور توليدا ويجعلون كلا الفعلين لفاعل واحد فالحركتان المذكورتان
فعل عبد واحد لكن الاول بالمباشرة والثانية بالتوليد وثانيا بان
النظر الصحيح الصادر من الناظر العالم مباشرة يفيد العلم الصادر منه
توليدا وكل منهما فعله وما قد يتوقف عليه حصول العلم البديهي كصرف العقل
وتقليب الحدقة والاصغاء ونحوها كلها يلزم هذه الطوائف الثلث
ان يكون حاله كحال النظر بعينه في الافادة كما ذكره المص من ان
الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري وخبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي
معناه على ما هو المذهب عندنا انه يوجبه ايجابا عاديا بلا لزوم عقلي
لا استعداديا معه كما هو مذهب الحكماء ولا توليدا كما هو مذهب المعتزلة
والسببية المذكورة في قوله واسباب العلم ثلثة وقوله فهو سبب للعلم
ايضا ان كسليم الحواس وصادق الاخبار يجب ان يراد بها معنى
يوافق المذهب كي ينافي المذهبين الآخرين فصح بذلك الاعصار
والاذكار وكما فيه بل في احد نوعيه اعني النظري منه بل في قولنا كل

نظر

نظر صحيح يفيد العلم مطلقا من خلاف جماعة في غاية الكثرة منه خلاف
فرقة انكروا الحسبيات فقط فانهم قالوا النظر في الحسبيات ولو صح
لا يفيد العلم ومنه خلاف فرقة انكروا البديهيات فقط فقالوا النظر
فيها ولو كان صحيحا لا يفيد ومنه خلاف السمنية في جميع
النظريات كالسوفسطائية ومنه خلاف بعض الفلاسفة
لا في جميع النظريات بل في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن
ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما
الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق كذا في شرح المقا
ويسلمون افادته العلم في الحسابيات والهندسيات ومنه خلاف
الملاحدة في الالهيات فانهم قالوا معرفة الانسان بالله وصفاته
لا تحصل له بلا معلم بل يحتاج في هذه المعرفة الى امام معصوم مؤيد
بقوة قدسية غنية عن الفكر بالكلية او بقوة فكرية صافية عالية
عن كل فكر او ملقن من الله او الملائكة او من امام آخر يعرف الله
بالله من جلاله وجماله ثم يهدي الخلق الى معرفته ويعلمهم طريق الحق
ويحذرهم عن السيئات فهم يجعلون خلو زمان من الازمنة
عنه وربما يلوح من مطالعة كتب المتصوفة ومن مناظراتهم
انهم ذاهبون الى هذا بعينه حتى روى بعضهم ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال الشيخ في قومه كالنبي في امته بل محاذاه ما قال علماء
امتي كانبياء بني اسرائيل وقال آخر من لا شيخ له فشيخه الشيطان
الى غير ذلك ثم افترقت هذه الطائفة فرقتين فرقة قالوا العقل
لا يهتدي الى معرفة الله مطلقا بل هو معزول بالكلية عن المطالب
الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف عليها بالكلية
لكنه غير مستقل بنفسه بالمعرفة بل لا بد له من امام يرشد الى وجوه

اي في الالهية وغيرها

صح

مذهب الملاحدة وكذا الصوفيون

ن

49

الادلة ويتوقفه على دفع الشبهة ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى
عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى
على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس يتقوى عليها بنورها
فيحصل ادراكها كذلك عقول الناس عن المعارف الالهية وبوجود
الامام وعقله يتقوى عقولهم عليها ولما وقع هولاء الفرق في هذا
الخلاف اراد الاول بيان ما امر واما السيد الثاني فله شبه كثيرة عشر
منها للسمنية ذكرت في المواقف ومما هو شبهة الثاني دعاويهم
عروض كثرة الاختلاف بين العقلاء ولزوم تناقض الاراء و
الجواب ان ذلك الاختلاف والتناقض لفساد بعض النظر
حتى لو صح كل نظر لما وقع ذلك في النظريات اصلا واتحد الكل فيها
مذهبا فما رتفعت المجوسية واليهودية والنصرانية والجسمية
الشيعية والمعتزلية وغيرها وصار الكل اهل الحق فلا ينافي
ان للعلم في كل صورة على ان ما ذكر نوع اثباتها السنتة السيد الى
بنظر العقل واثباته في صورة واحدة على نفي نظر العقل ونفي افادته
للعلم على وجه العموم وفي جميع الصور التي منها هذه الصورة
فبين تذكرهم هذا اثبات ما نفيتم فيتناقض مذكوركم لاشتماله
على قولين احدهما الاشي من النظر بمفيد للعلم وثانيهما بعض النظر
وهو الذي افادة التصديق بهذه المسالة الكلية مفيد له فان
زعموا اي السمنية ان ما ذكروه من الاستدلال معارضة للفاسد
منه بالفاسد منه فلا تناقض لذلك فانا نختار ان ما ادعيناه
من كون النظر الصحيح مفيدا للعلم بديهي والمعارضة انما يكون
في النظريات بعد اقامة الادلة ولو اخترنا نظريته واقمنا عليه
الدليل ثم زعموا انه المعارضة المذكورة فان نفيتموا بتلك السالبة

الكلية

الكلية قلنا ان ان يفيد السند الكلي شيئا اي يفيدنا بها وبابتغاء عرفانا
فلا يكون فاسد افيتناقض اولا يفيد اليقين فلا يكون معارضة
وان قالوا بالظن بها وجعلوا منشا الظن بها هذا النظر والاستدلال
المفيد له فقد وقعوا التناقض عن انفسهم بلا مؤونة توهم هذا
الزعم في حقهم فتدبر فان قيل كون كل من النظر الى خلاف وقد وقع
وان كان نظريا لزم اثبات النظر اي كل الموجبة الكلية التي موضوعها
النظر بالنظر المعين في مقدمات مخصوصة المفيد له وانه دور
مصرح فان كل فرع لاصل نظري يتوقف عليه وليستفاد منه
فهذا الفرع موقوف على اصله هذا واصله لكونه مثبتا به موقوف
عليه قلنا نختار كالامام الرازي الشق الاول ونمنع عدم وقوع
الخلاف وتناقض الاراء فيما هو الضروري اذ قد يقع فيه اختلاف
ذكر مع وقوع الخلاف في البديهي نفيا او اثباتا او للاثر بعض شبه
السوفسطائية والجواب عنها وثانيها كذلك في شبهة يقدح
فيما يوجبه الخبر المتواتر والجواب عنها وثالثه كذلك ههنا حسما
لمادة شبهة وردت من الناس في هذه المواضع السابقة اما الى
والاستدلال من الاثار الصادرة من العقول فان بعض الاثار
ناقص او انقص او كامل او اكمل فيكون العقول كذلك
ونشاهد من الاخبار كما في قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان وقوله انهن ناقصات العقل وقوله ونحن
معاشر الانبياء وقدرة وغير ذلك او نختار كالامام الحرمين
الشق الثاني ولزوم اثبات النظر بالنظر ونمنع لزوم الدور
اذ النظري اي وفي تحقيقه هذا المنع زيادة تفصيل وهو انا
نثبت قاعدتنا وهي كل نظر صحيح يفيد العلم بحوث بثلث

قوله ولزم اثبات النظر اي اثبات كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص وفيه دور لان افادة النظر المخصوص موقوف على افادة النظر مطلقا بان يقال هذا النظر المخصوص نظر وكل نظر يفيد العلم

قوله النظر قد يثبت اي العلم بان كل نظر يفيد العلم موقوف على افادة النظر المخصوص للعلم وافادته لا يتوقف على العلم بان كل نظر يفيد العلم كما زعمتم فلا دور صح

قضايا بديهية وهي ثنتان منها كليتان وثالثها شخصية يحكم
فيها على فرد معين من افراد النظر الصحيح بالافادة فندعي ان
كل نظر صحيح يفيد العلم لانه مشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم
المانع وكل ما شانه هذا يفيد ويستلزمه فهاتان الصغرى والكبرى
تانك البديهيتان الكليتان وقد نظرنا فيهما نظرا صحيحا فافادنا
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم ويستلزمه ثم انا حكمنا بان هذا
النظر المخصوص الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم حكما بديهيا
لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصيتهما فقط
من غير ان نعلم انه من افراد النظر الصحيح او لا نعلم وهذه الشخصية
البديهية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية التي هي فرعها
ضرورية وبالعكس لان الحكم على شيء واحد ينقلب نظريا وضروريا
للاختلاف في العنوان كما فيما نحن بصدده وفي الشكل الاول
العام على الدعوى النظرية اذا كان كبراه ضرورية فلم يلزم الا توقف
هذه القاعدة لكونها نظرية على ثلث قضايا بديهية كليتين و
شخصية هي فرعها وليس واحدة منها لبداهتها موقوفة على
هذه القاعدة فلا دور و العلم الثابت بالعقل على قسمين
احدهما ما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري وهو ما لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر وانهما اعني النظر والفكر يطلقان في الاصطلاح
على معان يمكن ان يقال في بيانها وضبطها ان العلم النظري
لا يحصل للناظر من اي مبدأ كان بل لا بد هناك من مبدأ الوجود
الشوق بالمقصود بل من مباد يتيقن او يظن بها مناسبتها له
ثم المبادي لا توصل اليه الا على هيئة مخصوصة واذا اردنا
تحصيل مجهول مشعور به من وجه تحركت النفس حركة ارادية

من مقولة

من مقولة الكيف النفساني ينتقل بها من صورة الى صورة الى ان
يجد مباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود والاوساط
فيتخيرها متعينة متميزة ثم يتحرك فيها فيرتبها ترتيبا خاصا فالاولى
الى تصور المطلوب بكنهه او بوجه ما اقوى واكمل مما كان اولا الحدس
به يقينيا او غير يقيني فههنا امور حركتان ومباد فحال الحصول
منتهى الاولى واوليهما الوضع مبدأ الثانية وترتيب النفس
وتوجهها نحو ذلك المطلوب وازالتها ما يمنعها اياه من الغفلة
والصور المضادة والمنافية وملاحظتها المقصود لانها تنحرف
بعضها ويأخذ بعضها الترتيب وغاية تقصد حصولها ومن ثم كان
هذه اضطربت مقالة القوم في تعريف النظر والفكر قال في شرح
المقاصد وفي كلام الامام اي نحو ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر
البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره ينقطع نظره عن ساير
الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع
في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته
يقطع نظره عن ساير الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى
شيء الى ان يحصل له العلوم المترتبة المؤدية الى ذلك الشيء المطلوب
فمن ههنا يقال تارة النظر تجريد الذهن عن الغفلات يعني
اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور
الالهي الموجب لفيضان المطلوب وتارة اخرى تحديق العقل نحو
المعقولات كالباصر لما يطلب لفيضان المطلوب عليه ويعبان تارة
منه ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده ليحصل غيره والفكر عند
المحققين كما يؤمي اليه ذلك الكلام هو مجموع تينك الحركتين
والامور الستة الاخرى لازمة وقد يجعل كما يشير اليه ذلك

هو

الترتيب ويقال هو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول آخر
وقد يذكر بعد معلومة او مظنونة وهذا مبني على ان العلم هل يتناول
الظن ام لا والمشهور يرادفه في كل من معنييه وقد
يطلق الفكر على معان آخر كالعلم والتصديق والحكم بان كل الشيء
وجميعه اعظم من جزئه وهذا من الاوليات فان هذا الحكم بعد
تصور معنى الكل وهو هنا الموضوع وبعد تصور الجزء والاعظم
وهو الواقع في جانب المحمول وبعد تصور المعنى التفضيل ومعنى
من وتصور النسبة الحكمية لا يتوقف على شيء اصلا ومن
توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون
بالتورم مثلا اعظم من ذلك الانسان او زعم ان الاعظم بمعنى الاصغر
او بمعنى آخر فهو لم يتصور معنى الكل والجزء والاعظم وكعلوم و
احكام آخر من التجربيات والحدسيات وغيرها اذا قيل بها و
ثانيهما ما ثبت منه بالاستدلال والعلم يفسر بقوله اي النظر
في الدليل بما تر منه لكان اولى سواء كان ذلك الاستدلال
استدلالا من وجود العلة الموجبة او عدمها على وجود المعلول
كما اذا راى العقل او المستدل في الليل مثلا نارا قوية مشتعلة
نعلم ان لها دخانا او على عدمه او من وجود المعلول او عدمه على وجود
العلة كما اذا راى في اليوم مثلا دخانا فعلم ان هناك نارا
او على عدمها وبالجملة فكل من طريق الذهاب من جانب العلة
الى المعلول ومن جانب المعلول الى العلة هو الاستدلال وقد
يخص اي الاستدلال الاول بالتعليل فللتعليل معنيان احدهما
هذا وثانيهما ما مر ويخص الاستدلال بالثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي وهو ما يتوقف على نظر وفكر ويرادفه النظري والا
ستدلالي

والمراد بالضرورة والاكتساب ههنا الا هذين المعنيين
لكونه في مقام التحرير ويسمى الاكتسابي بهذا المفهوم ما ثبت بالاستدلال
وقد يطلق هذان اللفظان على معنيين آخرين مثال الضروري
ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كالاحساس الذي لا بسبب
اختياري له فانه يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي وكيف
حصلت ومن اين حصلت وكالعلم بالوجدانيات مثل علم
الانسان بلذته والمه وبالامور العادية مثل العلم بان الجبال
المعهودة ثابتة لم ينقلب ذهبا ولا فضة وكالعلم بان الشيء
كل شيء ذي جزء فانه اعظم من جزئه وكعلوم آخر والاكتسابي ما يكون
تحصيله مقدورا او بمعنى آخر هو الحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات
وكالتصفية والالهام في الالهامات وكالاصغاء وتقليب
الحدقة ونحو ذلك كالاستعمال الشامة والذائقة واللامسة
لقصد ادراك خلقت له في الحسيات فالاكتسابي بهذا المعنى
اعم مطلقا منه بالمعنى الاول ومن الاستدلالي لصدقه على
الضروريات التي تباشرت اسبابها بالاختيار فكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كليا واما الضروري بهذا المعنى فهو
في مقابلة الاكتسابي بالمعنى المذكور آنفا فهو اخص مطلقا منه
بالمعنى الاول لما ثبت من ان نقيض الاعم مطلقا اخص
من نقيض الاخص مطلقا ومن ههنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اي بعضه اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة
الاسباب بالاختيار سواء كان نظريا او لا وجعل بعضه
الاخر الذي لم يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كاستنا

في الضرورة والاكتساب

ع

٥٢

الشاء واحساس حرارة الهواء وبرودته على حين علمه وابصار الشيء عند
عدم القصد اليه **وبعضها جهل** ذلك العالم بعينه او العلم الحاصل بالحواس
مطلقا الذي ذلك العلم منه **ضروريا اي ان العالم حادث** دون العلم
القديم فانه واسطة بين الضروري والاكتسابي كما اشير اليه فيما سبق
نوعان اي كالعلم بوجوده وتغير احواله وكبعض الاحساس
والتخيل والتوهم **واكتسابي اي واسبابه** بوشرت اولا **ثلثة** وفي قوله
نوع تمثل اشارة الى انه انواع فانه قد يكون تصور الشيء بكنهه او بوجهه
او التصديق بحالة اليقيني او الظني مثل قولهم العالم حادث ضروريا
او اكتسابيا تجوز بجريان التقسيم في التصور كما في التصديق بخلاف
قولهم انه ضروري او استدلالي وكان تنبيها الى ما ذهب اليه
الرازي من ان التصورات باسرها بديهية وان التصديق نوعان
ينقسم الى قسمين **والالهام المفسر بالقاء معنى** من المعاني
تصوريا كان او تصديقيا **في القلب بطريق الفيض** اي بلا اكتساب
ومن الاحياء ان العلم قد يحصل بالاكتساب وصلة الدليل ويسمى اعتبارا
واستبصارا او يختص به العلماء وقد يحصل ويهجم على القلب لا بطريق
الاكتساب وصلة الدليل ويسمى الهاما ~~ويختص به الاولياء~~ وهو
ينقسم الى قسمين قسم لا يطلع فيه العبد على السبب الذي يستفيد منه
ذلك العلم وذلك الاطلاع مشاهدة الملك الملقي ويسمى الهاما ويختص
به الاولياء والاصفياء وقسم يطلع فيه عليه ويسمى وحيا ويختص به الا
نبياء انتهى كلامه وعلم منه ان الالهام قد يكون على معنيين احدهما
اخص وثانيهما اعم وقع قسيما له ومقابله اعني الوحي وان هذا التعريف
المشهور لمعناه الاعم ولا ينتقض بالوحي وقوله ويختص به الانبياء
لا ينفيهم شرعا او لغة كقوله تعالى واذا وحيت الى الحواريين ان امنوا بي

والسواء

وبه يسوى وقوله واوحى ربك الى النحل ان اتخذي الآية وانما يستقيم
عرفا ليس الا **واحد** مع على وجه التساوي بل الترادف **لا كما اصطلح**
عليه البعض من تخصيص العلم تصورا **بالمركبات** انفسها وتصديقا
باحوالها **و**من تخصيص **المعرفة بالبسائط** تصورا او تصديقا **او**
من تخصيص المعرفة **بالجزئيات** تصورا او تصديقا ولا كما اصطلح
عليه من ان المعرفة هي الادراك الذي بعد الجهل او الاخير من الا
دراكين المتعلقين بشيء واحد يتخلل بينهما عدم والعلم هو الادراك
الذي لا يعتبر شيء من هذين الامرين القيدين فيه والفرق
الاول بين العلم والمعرفة باعتبار متعلقيهما اولا ثم بعد واليهما انفسهما
والثاني باعتبار ذاتهما **ولا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له**
لانها قد تقع في مقابلة المرض او الفساد وقد تجيء بمعنى الثبوت
قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق **و**غير ان لم يعرفوا عشقي لمن
فيكون في مقابلة الانتفاء فتوهم التخصيص المذكور ان الالهام
من اسباب العلم بالمرض او الفساد او الانتفاء ومقصوده انه
ليس من اسباب العلم بالشيء مطلقا **ثم** لما فرغ من مباحث النظر
اراد ان يمهد اثبات وجود الله تعالى وصفاته فقال **والعالم**
قد يطلق على جملة اشياء الله تعالى من الموجودات ومنه ما سيجيء
مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده **اي جميع ما سوى**
الله تعالى من الموجودات سواء كان مخلوقا ذلك الغير بخصوصه
فيتوجه **ما يعلم به الصانع** اذ ما يعلم به الشيء يجب ان يكون معلوما
قبل ذلك الشيء لم تعلقه بخصوصه واليه اشار سبحانه وتعالى بقوله
سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن
انفسهم ومما لا يعلمون وقوله وننشئكم فيما لا تعلمون ويسمى المجموع

باحوالها او من تخصيص العلم تصورا بالبسائط وتصديقا

عالم لكونه كلاما صالحا لان يعلم فيكون علما على وجود الصانع او يكون
بعضه العلوم علما عليه فلفظ العالم في هذا الاطلاق مفهوم كلي عقلا
ولذا جاز تعريفه وجزئي خارجا ولذا كان حقه ان يوحد ولا يثنى ولا يجمع وقد
يطلق على غير الله تعالى الموجود المتناسب بالاعتبار وفيه عالم الاجسام
والاولى ان يقول عالم الاعيان فان العين اعم من الجسم ويقابل للعرض
وعالم الاعراض ثم ينظر اليهما فيخرج منهما عوالم اخر فيقال في النظر الى الاول
عالم الجماد وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الانسان وفي النظر الى
الثاني عالم الالوان وعالم الروايح الى غير ذلك من الاعتبارات
حتى اشتهر فيما بينهم بين الصوفية ان جملة ما وجد غير الله تعالى
ثمانية عشر الف عالم فحينئذ يوحد ويثنى ويجمع ويكون بعض من احاده
في بعض وتعريف العالم بالمعنى الاول قد سبق ذكره فيخرج عنه بقيد
سوى الله صفات الله تعالى عن العالم بل عن جزئه لانها كما سيجيء
ليست عين الذات كما انها ليست غيرها وبتقييد الوجود الا
عدام والمعدومات وغاية تعريفه بالمعنى الثاني ان يقال انه الغير المتناسب
بالاعتبار الموجود وفيه رد الى الجهالة اذ لا يعلم مقدار التناسب
الاعتباري فقد علم ان الموجود الغير اعم من العالم فان جوهرا فردا
موجودا مشخصا موجود غير وليس بعالم ومن هذا ظهر ان الحكم بالحدوث
او بالقدم على العالم باي معنى يراد لا يقتضي الحكم به على جميع اغيار الله
ولما كان الحكم بحدوث كل موجود غير الله هو المطلوب ههنا قرن ذكر العالم
باي معنى يراد به بقوله بجميع اجزائه من السموات السبع سماء القمر
وسماء عطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشتري
وسماء زحل والكرسي والعرش وما فيها من الكواكب السيارة والثابتة
والملائكة ومن الانوار والطلوع والغروب والدوران وغيرها ومن

يقال ح

معنى ر

الارض

الارض وما عليها من الماء والهواء والنار وما فيها ومن المعدن والنبات
والحيوان ومن الالوان والروائح والطعوم وغيرها مما ليس بممتنع
الوجود وهو ما يقتضي بذاته وجوده ولا بواجب الوجود وهو ما يقتضي
بذاته وجوده بل ممكن خاص وهو ما لا يقتضي بذاته شيئا
منهما وهذا بالاتفاق واما حدوثه وقدمه فالمذاهب فيه فاحتمالاته
المعتد لها فيهما ثلثة الاول ان العالم والجسم محدث بذاته وصفاته
اي صوره واعراضه اي مخرج بهما من العدم الى الوجود والمراد بكونه
مخرجا منه اليه انه كان معدوما في زمان فاقتضى علته التامة وجوده
فوجد واليه ذهب ارباب الملل من اهل الامة وغيرهم الثاني
انه قديم بذاته وصفاته اي غير مسبوق بالعدم واليه ذهب اكابر
من الفلاسفة كارسطو وشيعته المتقدمة كثاوفرسطس و
ثامسطيوس والمتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا والتفصيل
انهم ذهبوا الى قدم اشخاص السموات والافلاك التسع الثامن منها
فلك البروج والتاسع فلك الافلاك المسميان باصطلاح الشرع
بالكرسي والعرش والى قدم اشخاص الكواكب السيارة والثابتة
بموادها اي هيولياتها المعينة والهيولى الاولى التي كل منا فيها
هو الجوهر الذي ليس في حد ذاته متصلا ولا منفصلا ولا واحدا و
لا متعددا ولا اثنان بل كل ذلك من الاوصاف المتقابلة بل يستفيدها
مما حل فيه ويجامع كلا منها وهو هو بعينه وصورها المشخصة
الجسمية والنوعية فالصورة الجسمية جوهر متصل في حد ذاته
ممتد في الجهات مدرك من الجسم في بادي النظر وهو نوع واحد
والنوعية جوهر آخر بسببه يتعدد نوع الجسم انواعا مختلفة كامتناع
الانفكاك والالتيام وقبوله بسهولة او عسر كما الاختصاص بحالة

يقتضي ر

ن

مع قطع النظر عن الصور الجسمية والصور النوعية لانها حادثة

بحسب طبعه من الاشكال والامكنة والاوضاع وغيرها وهو انواع كثيرة
جدا وكذا الجوهر حال في الهيولى والمجموع المركب هو الجسم الطبيعي
عندهم وان قدم صفاتها المشخصة الغائبة من مقاديرها واضوائها
واشكالها وغيرها بخلاف صفاتها السيالة كحركاتها واوضاعها فان
كل حركة من حركاتها بفرض ثانيها مسبوقة باخرى فيكون حادثة
قطعا لكن اصل الحركة ونوعها قديم فان حركة كل فلك واحدة متصلة
من الازل الى الابد وكذا الوضع وان قدم العناصر بموادها الاولى
المعينة وبصورها الجسمية لكن بالنوع بمعنى انها اي العناصر وان
خلت عن صورة جسمية شخصية بعد ان كانت مشغولة
اول ح بصورة شخصية اخرى الا انها لم تخل قط عن صورة ما فاتحاد
نوع الصورة في افرادها المتعاقبة في مطلق العنصر فيكون هذا النوع
قديما بلا مرية لكن خصوصية النارية او المائية او الهوائية او
الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لثبوت قبولها للكون والفساد
وبصورها النوعية لكن بالجنس فان جنس الصورة النوعية
تحته انواع تتوارد وتتعاقب على العناصر والمركبات لا الى اول
فاشخاصها وانواعها وان لم تدم ازلا وابدا لكن جنسها دائم قديم
بلا مرية الثالث انه قديم بذاته دون صفاته من صورة الهوائية
واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة كثاليس الملطي وانكسا
غورس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون واختلفوا
في تلك الذات فقيل جسم ثم قيل انها العناصر جملتها وقيل واحدها
ثم قيل انها التراب فتلطف فحصل الماء فازداد اللطف فالهواء
فازداد الكثافة فالماء فكملت فالارض وقيل البخار فلطيفه
الهواء والطفه النار وكثيفه الماء واكثفه الارض وقيل الماء

فكثيفه

فكثيفه الارض ولطيفه الهواء والطفه النار ومن دخانها السماء
ومن شعلها الكواكب وقيل جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر
والسماوات وقيل اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب
الوهم فتقبل انها كرات وقيل مضلعات غير جسم فقيل هي نور وظلمة
والعالم حصل من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى وقد تعلقت
الاولى بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت
فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت
الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت
جسما وملخص كلام هؤلاء القائلين باسرهم هو ان وجود
اصل العالم واساسه نور ناشئ من وجود الله لازم له بل منهما
تلازم من الطرفين فامتنع انفكاك احدهما من الآخر كما فيما بين
الشمس ونورها وقد توقف جالينوس في الكل تحرفة في امر
المعاد واما الامر الرابع وهو ان يكون الجسم محدثا بذاته قديما
بصفاته فغير معقول فان قيل نقل الطائف الفلاسفة القول بحدوث
شيء من العالم واجزائه قال نعم انهم اتفقوا القول بحدوث كل ما
سوى الله تعالى من مقولة الجوهر بانواعه الخمسة العقل
والنفس والهيولى والصورة والجسم ومن مقولات العرض
التسع الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة
وان يفعل وان ينفعل فالمجموع عشرة اشرت اليها بقولي
فتى نجد قصير الشوك صب متى قام الحب بالحزن يمشي
لكن بمعنى الاحتياج الى الغير وسموه حدوثا ذاتيا ومنه الحادث
الذاتي وهو الممكن المحتاج الى الغير ويقابلهما القدم والقديم الذاتي
فالقديم الذاتي هو الله وحده والقدم الذاتي خاصته لا بمعنى سبق

ملخص كلام الحكماء في قدم العالم وكونه من نور الله

وقد جمع المقولات العشر ايضا صاحب المنظومة الجنية في رسالة في المنطق منظومة في بيت واحد وهو قوله

العدم عليه كما مر ويسمى حدوثا زمانيا ومنه الحادث الزماني وهو
الممكن المسبوق وجوده بعدمه ويقابلهما القدم والقديم الزمانيان
ثم ان دوننا ذكر الدليل على وجه التفصيل في الاشارات البرهان كما ههنا والآمر
ونيما سيجيء من قوله والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء حاجة فالاعيان تعريف جموع اسماء الاجناس
او الام يلاحظ خصوصيات افرادها كما ههنا جائز وبالحقيقة
يرد الجمع الى واحد ثم بعد ما اي ممكن فاخص او الممكن
الخاص الذي له قيام بذاته فلا يكون الواجب لكونه غير ممكن
ولا صفاته لكونها غير قائمة بذاتها داخلا فيها بلا مرية ومعنى قيامه داخلة
لا بمعنى قيام الشيء بذاته الذي هو اعم من قيام الممكن بذاته او اي الممكن بذاته
قيام الواجب بذاته عند المتكلمين ان يتحيز اي يتخذ الحيز
ويستقر فيه بنفسه وذاته اي يكون تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر
ومعنى عدم قيامه بذاته بل بغيره كما في العرض عندهم ان يكون
تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر اي الجوهر وهو العين الذي هو
موضوع اي محل الذي يتقومه اي يحتاج في وجوده اليه فان المحل
اما احتاج اليه الحال في وجوده الخارجي فهو الموضوع والحال
العرض او احتاج في وجوده وهو الدور الباطل هو وما اي المحل وهو الهيولى
يستلزمه او لم يحتج شيء منهما الى الآخر فلا حال ولا محل وقد فرغ واي الصورة او احتاج
الكلام فيهما ومعنى تحيز قيام الممكن بذاته وعدم قيامه بها بما مر يدل على ان كل منهما الى الآخر في وجوده
كل ممكن فهو جسم او جسماني اي جزء جسم او عرض حال فيه فلا وجود لشيء من
المجردات فضلا عن الاعراض القائمة بها وعند الفلاسفة معنى قيام
الشيء واجبا كان او ممكنا بذاته استغناؤه عن محل يتقومه كالحق القيوم
تعالى وكالهيولى والجسم والعقل وليس معنى قيامه بشيء آخر

رفعنا ان اي المحل يتقومه وهو لكن الشيء الآخر بل اختصاصه اي ذلك الشيء
به اي الشيء الآخر بحيث يصير الشيء الاول نعتا اي للثاني ويصير الشيء
الثاني منعوتا اي للاول فيجوز ان يكون الشيء الواحد قائما بذاته و
بشيء آخر كالصورة الجسمية والنوعية فان كلا قائمة بذاتها وبالهيولى
ويجوز ان يكون القائم بالغير لا شيئا اي امرا عدميا سواء كان
ذلك الغير مختصا بيان او منتقل مرتبة اي الاول نعتا له كالسرعة
مع الحركة اولا وسوادا آخر كان متحيزا كما في سواد الجسم وبياضه مثلا
او لا كما في صفات الباري سبحانه والعقول والنفوس اما عين
مركب من جزئين وسيعرف ما يراد بالجزء فصاعدا اتصل
الجزآن او الاجزاء على هيئة نوع من انواع الخط او السطح او غيرهما
وهو اي المجموع منهما او منها الجسم عند اهل السنة والجماعة وقال
الشافعي واتباعه الجسم كل واحد منهما او منها لا المجموع وقال النظام
انه بل العين مجموع الاعراض مجتمعة وقال الفلاسفة انه المركب
من محل هو الهيولى وما حل فيه وهو الصورة وفي تحقق الجسمية
عند البعض لا يكتفى بالجزئين بل لا بد فيه من ثلاثة اجزاء متلاصقة
لا على هيئة الخط بل على وضع المثلث ليتحقق الابعاد الثلاثة
اعني الطول والعرض والعمق وهي الابعاد المفروضة اولا وثانيا
وثالثا وعند البعض لا بد من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة كما مر
ثم ثلثة مثلها منطبقة عليها وعند البعض من اربعة كما في شرح الصحائف
بان يكون ثلثة كمثلث ورابعها فوقها على الوسط ليحصل
مخروط ذو اربعة سطوح كل مثلث وفي شرح المقاصد بان
جزآن وبحيث احدهما في سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلاثة جزء
آخر وانما لم يعرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث

يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم من حيث المنع الاستلزامه الانقسام
وعند البعض من ثمانية بان يوضع اربعة على وضع المربع ثم فوقها اربعة
اخرى لكنه لا يتحقق تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة بيان ذلك ان
خطا اذا وقع على خط آخر بحيث لم يتحدا فان كان قائما عليه اي غير مايل
الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكون متساويتين وتسمى كل
منها قائمة وان كان مايلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر
وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة فاذا امكن ان يفرض في العين
بعدا اي خطا مستقيما كيف اتفق ثم آخر تقاطعه بحيث يحصل منه
بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم فجملتها اثنا عشر قائمة فالبعد الاول
لا تعين له ولمكان اصلا والثاني له نوع تعين حيث يجب عليه ان
يقطع الاول على القيام والثالث لمكان متعين شخصا لا يتصور فيه
تعدد اصلا فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قوائم وقال بعض المتوغلة
وانكسا قراطيس من الاوايل لا بد في الجسم ولو في غاية الصغر من
اجزاء لا يتجزى غير متناهية ثم الظاهر ان معرف المتكلمين اجمعوا
على القول بامكان الجزء او وقوعه وبجواز التركيب من افراد اثنين
كانت او ثلثة او لا بد لكنهم اختلفوا وتنازعوا في ان الجسم هل يكفي
فيه التركيب من جزئين ام لا ثم هل يكفي فيه التركيب من ثلثة او ضعفها
او اربعة او ضعفها على الوجوه المذكورة او لا بل لا بد فيه من اجزاء لا
نهاية لها فهذا المذكور من النزاعات قال صاحب المواقف انه
لفظي اي راجع الى اطلاق لفظ الجسم فكل فرقة من الفرق اطلقه
على البعض من المركب من الاجزاء ورده الشارح بانه ليس هذا
المذكور من النزاعات نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح بل
هو نزاع معنوي مرجعه الى ان البعض الموجود في الخارج الذي وضع

لفظ

لفظ الجسم بازائه هل والحاصل انهم اتفقوا على ان الاحد حقيقة لا ينفك من
المركب من الاجزاء فهل هو الجزء المركب مع الغير او المجموع وهذا النزاع معرف
صرح بنفي الموافق لا النفي كما زعمه الامدي ثم اذا كان المجموع فهل يكفي فيه
التركيب من جزئين ام لا يكفي فيه ذلك على ما مر من التفصيل فيكون
هذا النزاع ايضا معنويا لا لفظيا اي لفظية كل من النزاعين بل من بين النزاعات
ومعنويته محتملة وتعيين احديهما موقوف على قصد المتنازعين والله
اعلم بذلك والا احتياج بانه يقال لاحد الجسمين الى كان في تحقق
الجسمية لو في اطلاق لفظ الجسم لا الى آخر ليساعد كلا من محتمل النزاع
معنويته ولفظيته او عين غير مركب اصلا كالجوهر وهذا التقسيم جار على
المذهب الاول وكل قسم من قسمي مقسميه معنى محصل فالقسم الاول هو
الجسم والثاني هو الجوهر الفرد عندهم واما على المذاهب الاخر فليس بحاصر
او محصوله ان يقال العين اما متركب من اجزاء اقلها ثلثة او اربعة
او ستة او ثمانية على الوجوه المذكورة او من اجزاء لا نهاية لها وهو الجسم
او غير مركب من ذلك وهو على قسمين احدهما ما ليس بمتركب
اصلا وهو الجوهر الفرد وثانيهما ما كان مركبا من انقص من المعدود
او مركبا منه لا على الوجه المذكور او مركبا من اجزاء متناهية وهذا ليس
بجسم ولا جوهر فرد بل واسطة بينهما نعني بالجوهر العين الذي لا يقبل
الانقسام اصلا اي لا فعلا ولا وهما ولا فرضا عقليا والفرق بينهما
كما في شرح المقاصد ان الانقسام الاول يؤدي الى الافتراق والا
نفكاك في الخارج بخلاف الاخيرين والوهمي اذا اريد به ما يكون
بمعونة القوة الواهمة التي هي سلطان القوى الحسية قد يقف
اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال
القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فانه يتعلق بالكليات المشتملة

على الصغيرة والكبيرة والمتناهية والغير المتناهية انتهى والصواب
ان نقول انتفى باشاء الشاه من فوق فلا تقدير يرجع ضمير اليها الى النوع
الوهمية اي تنتفي النوع الوهمية فيه لا تقدر او نقول يعني بالبناء الشاه اي م
من تحت ولا بعد بالبناء الشاه من فوق ويرتكب فيه حذف اي لا يقدر
اي النوع الوهمية فيه اي في الانقسام الوهمي ولقائل ان نقول ان
اريد بعدم القدرة على التقسيمات الغير المتناهية ان الوهم لا يحصل التقسيم
الغير المتناهية بالفعل فهو والعقل سيان فيه لا او لا يحصل شيء
منهما وان اريد ان الوهم لا يقدر على تقسيم بعد تقسيم الا الى حد فهو
اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك فان اكتفى به في بيان
وقوفه فليكتف به في بيان وقوف العقل ايضا وان يقول ظاهر ان
ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراكه لجميع جزئياتها حتى الصغيرة
والغير المتناهية مثلا وقد وقع في شرح شرح الاشارات ان الكليات
ان اريد بها ههنا القضايا الكلية كالحكم بان لكل جزء تنجيبه طرف عن
طرف اندفع هذا السؤال الاخير وجوابه ان عدم الوقوف في التقسيم
لا يتوقف على التصديق بمثل ذلك الحكم الكلي والفاعل بل التصديق
بالمنخفضات المتعاقبة فان يدرك الوهم بان هذا القسم منه يتميز
فيه طرف عن طرف فكذلك وهلم جرا الى ما لا نهاية له كاف في عدم الوقوف
فالحق عدم الفرق بين وهمي الانقسام وفرضيته الا ما دل عليه
بعض نسخ كتاب الاشارات وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الا
نقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا **ولم يقل وهو الجوهر احترازا**
عن ورود المنع على انحصار مقدوره غير المركب منه فان ما لا ينقسما
او المعنى الذي **لا يتركب لا ينجز عقلا** اي **لم يتم ذلك** ثم اقامة البرهان
على بطلان الهيولى والصورة قد يتخيل تشبثا لكن تجرد النفوس

ما

مما لا ينبغي ان يبرهن على بطلانه بل قد يبرهن على حقيقته **واقوى**
ادلة اثبات الجزء وهي كثيرة في المطولات **انه لو وضع كرة** وهي
جسم يحيط به سطح مستدير وسطوحه **حقيقية** صحيحة الاستدارة
تحديبا **على** سطح اخر مثلها لم يتماسا الا بجزء لا ينقسم منهما الا بقبلان الا
نقسام لا في الطول والعرض فقط **حقيقي** مستو وهو السطح الذي
يمكن ان يفرض في جميع جهاته خطوط مستقيمة **لم تماسه الا بجزء** منها
غير منقسم اصلا ولو ماسته بجزء منقسم منها لكان احد الامرين وهما ان
يكون فيها خطا بالفعل او سطح مستو بالفعل او سطح منحن به والسطح
المنحني بما لا يكون مستويا ولا مستديرا وهو سطح يمكن ان يفرض في
جانب تقعيره نقطة يبعد ما عنها في جميع جوانبه على السوية وان يكون
ذلك السطح لا مستويا بل مستديرا او منحنيا حقا فلم يكن تلك الكرة على
الامر الاول كرة حقيقية ولم يكن ذلك السطح على الثاني سطحا مستويا
مستويا وكل منهما خلف ثم ذلك الجزء اما جوهر وهو المط او عرض
اعني النقطة وفيه المط فان عدم انقسام الحال يقتضي عدم انقسام المحل
وهو ههنا الجوهر الفرد فان قلت نعم اثبات الجوهر الفرد ولو
في الجسم لا يفيد المط الاصلي اعني تركب الجسم من آحاده بحيث يكون
المجموع منها جسما قلت هذا الوجه في اثباته يمكن ان يستنبط منه
الدلالة عليه فانا اذا حركنا تلك الكرة بتمامها على ذلك السطح بتمامه
ظهر كون سطحها بل سطح كل منهما من ذي السطح المستوي ملتئما
من الجواهر الفردة ومعلوم بالحدس ان الذي تحت السطحين
الى انتهاء الجسمين لا يخالف حاله في التركب حالهما وبه ثبت
المط **واشهرها عند المشايخ وجهان** من الدليل الوجه **الاول**
انه لو كان لكل عين منقسما وقابلا للانقسام **لا الى نهاية لم يكن**

الخردلة التي كبرها اصغر من الجبل معلوم بالضرورة اصغر منه ٥٨
لان اي وذلك لان المذكور من كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور
في الشيئين المتناهي اجزاء كل منهما او اجزاء احدهما واما الشيء
اللامتناهي الاجزاء فلا يتصور فيه القلة اصلا الوجه الثاني منه
ان والكل من هذه الادلة الثلثة ضعيف اما الوجه الاول من الدليل
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة التي هي اذ النقطة هي النهاية
للخط فلا توجد بالفعل في محيط الكرة ولا في وسط سطح المستوي
وهو ان ثبوتها لا تستلزم الجزء وثبوته لان حلولها في تجزئة المحل
ليس حلول السرياني كحلول الماء في الورد وحلول الدهن
في اللبن والبياض في الجسم حتى يلزم من ذلك الحلول ثم من عدم
انقسامها عدم انقسام المحل وربما يبين ذلك بعبارة اخرى وهي
ان المحل قد يكون له اعتباران اعتبار ذاته منقسم والاعتبار انه غير
منقسم وما قد حل فيه ان كان بالاعتبار الثاني فعدم انقسامه
لا يدل على عدم انقسام محله كالنقطة الحالة في الخط فانها تحل فيه
من حيث تناهيه وانقطاعه وهو وان كان قابلا للانقسام
لكنه لا يقبله من هذه الحيثية المذكورة وكذا حلول الخط في السطح
وحلول السطح في الجسم التعليمي وبعبارة اخرى وهي ان حلول الحال في
المحل اما ان يكون من حيث ذات المحل او من حيث لحوق طبيعة
اخرى له فان عدم انقسام الحال يدل على عدم انقسام المحل في
الاول دون الثاني كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح
في الجسم التعليمي فان كلا من هذه الحوال انما يحل في محله لا من
حيث ذاته بل من حيث له لحوق طبيعة له وهي التناهي و   اخرى م
الانقطاع قال في شرح المقاصد والحق ان حديث السطح و

الكرة

والكرة فوق ونماسها بجوهرها فوق والقول بان موضع
التماس منقسم بالوهم يخالف ما علم لان معناه صحة فرض
شيء غير شيء وهذا في النقطة صح اذ به انتصب خطا وسطحا او
مستويا وفرض انطباقها على السطح المستوي وعند زوال التماس
من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من فوات الاضلاع
وههنا ثلثة ابحاث الاول انه ناقض نفسه حيث ضعف هذا
الدليل وقواه في شرحه والثاني ان الحق ضعف الحديث
المذكور فانا لا نسلم كون تماس الكرة والسطح المذكورين بجوهرهما
فضلا عن ان نسلم ضرورته بل تماس الاجسام كلها بالسطوح و
الخطوط والنقط والشكل العارض لاجوابه ولو سلم فلا نسلم ان كلا من
ذينك الجوهرين لا يقبل الانقسام ولو وهما كما فرضنا الثالث
ان وجه ضعفه هو ان قوله وهذا في النقطة صح مسلم ولكن ليس الكلام
فيها بل في محلها وانه فيه غير محال بناء على انه حلولها فيه ليس على وجه
السريان كما مر فجاز استحالة انقسام الحال وامكان انقسام
محله فقد علم ان ذلك الحديث ضعيف وان الصواب ما في هذا
الشرح دون الشرح المقاصد ويحتمل ان يكون ما فيه مرجوعا اليه
مما في شرح المقاصد وان يكون سهوا في التاليف عليه واما الوجه
الثاني منه فلان ال واما العظم والصغر في الجسم باعتبار المقدار
القائم به لا بكثرة الاجزاء وقلتها واما الوجه الثالث منه فضعفه لمنع
قوله وان لم يكن ثبت المدعي كيف والانحراف والانعام خصوصا
العرض ممكن لا نهاية فلا يلزم الجزء الذي لا يتجزى واما ادلة النفي   الى م
على كثرتها ايضا من كادلة الاثبات فلا يخلو عن ضعف وقد
ذكرت وبين ضعفها في مطولات كتب هذا الفن ولهذا اما الامام

الحسين

الرازي في هذه المسألة الى التوقف وقد نقل ان ابا الحسين البصري
يتوقف فيها فان الى نفي اثبات الجوهر الفرد وتركب الجسم من
احاده نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة وهذا الكثير مثل
اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وما يتفرع عليها وانه
ظلمة بل ظلمات بعضها فوق بعض لانه يؤدي الى قدم اساس العالم
واصله كما هو من مذهبهم الى قدم الهيولى بعينها وقدم الافلاك والكواكب
باشخاصها واعراضها الشكل ونحوه والى قدم صورة ما وجسم ما في العنصريات
وهو اصل العالم واساسه فيوجد ذوات قديمة غير واجب الوجود
ولا شبهة في ان القول بذلك الظلمة والمؤدي اليها ذلك الاثبات
فانها لو لم يثبتا لم يتم دليل على قدمهما وقدم الجسم فثبت ان اثباتهما
يؤدي الى ظلمة القدم المذكور من ظلمة ويؤدي الى نفي حشر الاجساد
دون نفي حشر الارواح التي هي عندهم جواهر مجردة ابدية وانما يؤدي اليه
لان زيدا مثلا يدخل في هويته بدنه صورتان شخصيتان جسمية
ونوعية ويلزمها حالة شخصية بها صارت هوية معينة فلما فني
بدنه فنيت هذه الامور الثلثة كلها وقد استحال اعادة المعدوم عندهم
فاستحال اعادة بدن زيد بعينه بل باجزائه الاصلية ويؤدي الى كون
الاجسام حقايق مختلفة باعتبار الصور النوعية فيقتضي كل جسم خصوصية شكلا
مخصوصا وحيزا معينا ووصفا خاصا الى غير ذلك من صفاته فلا مجال
لاختيار فاعله وتمام الجزء على كل جسم ما جاز على الآخر نحو ابراد النار على
النار وخرق السماء على الافلاك بناء على عدم تماثله ثم يصح المعجزات
واحوال القيامة وغيرها من القواعد الاسلامية بخلاف اثبات
الجواهر الفردة والقول بتماثلها وتماثل الجسم المؤلف منها فيجوز ان يكون
زيد مثلا الجملة المعدودة من الاجزاء اجتماعها فيه وافتراقها منه

عندهم

التي

59

التي التي مدخل في هويته فحينئذ يمكن ان يعيد الله القادر المختار
لان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد من ان يكون المرجح
مختارا فيه الموجب لها الى الشكل على سواء ويثبت المعجزات
واحوال القيامة والجنة والنار وغيرها من قواعد الدين ثم لا يخفى
المذاهب ان الحكماء ذهبوا الى اختلاف حقائق في بعض الاجزاء
الجسم وهو المشهور وفيه واستبعد وان يذهب عاقل الى ان
النار والماء حقيقة واحدة لا يختلف الا بالعوارض كالانسان
دون الفصول والنوعيات كالحيوان وكيف ولم يسمع نزاع
في ان الجسم جنس بعيد وان جمهور المتكلمين ذهبوا الى تماثل الجواهر
الفردة باسرها وتماثل الاجسام كلها وان طائفة منهم ذهبوا الى
التماثل الاول دون الثاني ولا يخفى كل من جعل بعض الاعراض داخلا
في حقائق الاجسام فلا يجب ان يكون جزء الجوهر جوهرا واما
العكس يعني القول بتخالف الجواهر الفردة في الحقيقة وتماثل
الاجسام المركبة منها فليس بمعقول وعن كثير ويجوز ان يكون
معطوفا على اثبات فيكون كون هذا الكثير من ظلمات الفلاسفة
من جانبه من اصول علم الهندسة لا شبهة في ان كثيرا من هذه الاصول
لا يمكن اثباته الا على تقدير انتفاء الجزء وثبوت الهيولى فلو اثبت
الجزء ونفي الهيولى لا يبقى مجال لاثباته منه انه يمكن لنا ان نعمل
كل خط مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط
المركب من جزئين الا بان يتبع جزء على ملتقاهما وانه يوجب
الانقسام الثالثة وهو مستلزم ومنه ان كل زاوية فانها يمكن تنصيفها
فيلزم تجزي الجزء اسما لزيد هو ملتقى ضلعي الزاوية فينتفي ومنه
ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب من الاجزاء الوتر يلزم

انقسام الجزء الذي في الوسط فيكون منقسماً ومنها ان نفرض خطاً
من جزئين فنضع فوق احدهما جزءاً فيحصل زاوية قائمة فوترها
يجب ان يكون اقل من الاجزاء الثلثة واكثر من الاثنين لما بين
في الاصول من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من
كل منهما فيلزم انقسام احد الثلثة بل كلها فينبغي كونها اجزاء ومنه
اصل آخر وآخر وقد كثر هذا النوع من الاصول في كتاب الاصول
لاقليدس الصوري لكنه لا يظهر كونه مما يبتني عليه دوام حركة
السموات ازلاً وابداً وامتناع الخرق والالتيام عليها لظهور
انها ليست من مسايل علم الهندسة حتى يبتنيا على مسايل اولى منه كما
هو دأب مسائله ولا من مسايل علم الهيئة فان البحث عن حركة
السموات قدراً وجهة منها دون حركتها دواماً او مسايل علم
الحساب فان بعض مسايله يبتني على الاصول الهندسية بل هما من
مسايل العلم الطبيعي المبتنية على ادلتها المذكورة فيه والعرض ما اي
ممكن خاص او ممكن خاص الذي لا يتقوم بذاته وفيه ان
صفات الله ممكنة بذواتها ومعلوم انها لا يتقوم بذواتها فهي داخلة
في هذا المفهوم وقد خرجت عنه بقوله بل بغيره بناء على ان صفاته
تعالى ليست غيره على ما هو المصطلح عليه عندهم فذاته ليس غير
صفاته ولا يلزم ان يكون صفاته غيره فان التغاير يقتضي من
جانب آخر وعلى تفسير القيام بالغير بان يكون تابعاً له في التحيز
للتحيز يخرج وبان يكون مختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت
الى بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية السبع الاضافة والاين
والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل ومن احكام العرض
الكلية انه لا ينتقل من محل الى آخر ومنها انه موجود خلافاً لابن

كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحركات والبرودة
واللون والضوء والصوت والطعم والرائحة مثلاً ليست عنده
باعراض بل جواهر ومنها انه كما اشير اليه غير قائم بنفسه بل قائم بغيره
خلافاً لابي الهذيل العلاف واتباعه من اهل البصرة فانهم جوزوا الارادة
عرضية تحدث لا في محل وجعلوا الباري مريداً بها ولا يشتبه على احد
ان كلام المخالفين ليس بشيء يعتد عليه ومنها انه لا يجوز قيامه
اذا كان واحداً بالشخص بمحلين خلافاً للقدماء اذ جاز عندهم ان
القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين
الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين ولابي هاشم
زعماً منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ومنها انه يمتنع قيامه
بعرض آخر خلافاً للفلاسفة زعماً منهم ان السرعة والبطوء قائمان
بالحركة ومنها انه لا يبقى شيء من زمانين بل كله على التقضي والتجدد
وتوهم بقائه فيما سمي قاراً لتجدد الامثال خلافاً لبعض المتكلمين
وللفلاسفة ومنها انه يحدث في الاجسام وفي الجواهر الفردة
لا غير حتى ان الجوهر الفرد الواحد بالشخص يقبل الحيوة والا
عراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة ونحوها خلافاً
لمشايخنا من المعتزلة دون الفلاسفة كما انه يحدث في الجسمانيات
يحدث في الجواهر المجردة كالعقول والنفوس الناطقة الانسانية و
بالجملة فهذا القول قد اورد لبيان بعض احكام العرض وليس
من تمام تعريفه فيختل ان فسر القيام بالمعنى الثاني لصفات الله
وقيل هو من تمام التعريف احترازاً به عن صفات الله تعالى
كالالوان زعم بعض من القدماء انه لا حقيقة للون اصلاً
وانما المتخيل امر متخيل واقتصر بعض على نفي البياض واثبت السواد

61

والجمهور انها كيفيات حقيقية **واصولها** البسيطة **قيل** اثنان **السواد**
والبياض والبواقي مركبة منهما فُرِدا ام لا فانهما ان اختلطا وحدهما
حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق صور
عليها الشمس والدخان الذي تخالطه النار فان كان السواد غالبا
على الضوء فالحمرة وان كانت اشتدت الغلبة فالقتمة وان غلب
الضوء على السواد فالصفرة والصفرة ان خالطها سواد مشرق
فالخضرة والخضرة ان خالطها بياض فالزنجارية التي هي الكهبة
او سواد فالكراثية والكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة
فالنيلية والنيلية ان خالطها حمرة فالارجوانية وعلى هذا القياس
وقيل خمسة السواد والبياض **والحمرة والخضرة والصفرة ايضا**
والبواقي ما ذكر صريحا او اشير اليه انما تحصل **بالتركيب** من
هذه الخمسة وحدها او مع غيرها فان كل اثنين او ازيد من الاجسام
الملونة من الالوان الخمسة اذا اسحق سحقا ناعما وخلط بعضها
ببعض يظهر منه الوان تخالف كلها من لون ما اختلط بعضه
ببعض بحسب مقادير ذلك المختلط وهذا دال على ان سائر
الالوان هي مركبة منها وقيل كل لون اصل ولا تركيب
ثم ان اللون جنس سافل فوقه متوسط وهو الكيف المبصر وفوقه
متوسط آخر وهو الكيف المحسوس وفوقه عال وهو الكيف وكل
ما هو فوقه فهو عرض عام كالعرض والموجود واما الانواع التي
تحت اللون فقد قال في شرح المقاصد الظاهر من كلام القوم
انها السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك كما ان انواع
الكيف الملموس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو
ذلك الا ان التحقيق ان انواع اللون هي البياضيات المخصوصة

الى

التي لا تتفاوت فيها افراده كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيرهما بل
في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان التسخن من الملموسات ليس مطلق الحرارة
بل الحرارة المخصوصة التي يكون افرادها على السوية وكذا الحرقة
مثلا والضوء من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا
يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس **والاكوان** جمع الكون ويرادفه
الاين اعني حصول الجوهر اي العين في الحيز **وهي** اربعة انواع
الاجتماع والافتراق وهما متضادان **والحركة والسكون** وهما
متضادان ايضا لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتوسطهما فيه ثالث فالافتراق ق
والا فالاجتماع ثم الاجتماع بين جوهرين لا يتصور الا على صنف
واحد وان امكن تعدد اشخاصه والافتراق يتصور على وجوه متعددة
متفاوتة من القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى الاجتماع و
غاية البعد الى الوصول بين طرفي بعد العالم بتمامه واما ان لا يعتبر
فان كان حصوله في حيز مسبوقا بحصوله في حيز آخر فالحركة وان
كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون **والطعوم واصولها**
البسيطة **تسعة المرارة** وهي ابعد الطعوم عن ملائمة الطبع
قريبة من الاعتدال **والحرافة والملوحة والعفوصة والقبض**
والفرق بينهما ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض
ظاهره وباطنه فيتنفر منه الطبع كذا ذكره شارح الشمسية ونحوه من
القابض والحلاوة والدسومة والحموضة والتفاهة كما في
اللحم وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كما في البسائط وما لا يحس
بطعمه لانه حيث لا يتحلل منه شيء تخالطه الرطوبة اللعابية الا بالحيلة
كالحديد ثم يتركب من هذه التسعة طعوم لا تحصى مختلفة

الطعوم جمع طعم بالفتح
وهي الكيفية المذوقة
واما الطعم بالضم
فهو اسم للطعوم
كالطعام كسكر

فقد يكون لانواع المركبات اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض
كما في الحضض بضم الضاد الاول وفتحها نوع من الدواء وكالزعوقة
للمركب من المرارة والملوحة كما في الشبخة وقد لا يكون كالحلاوة
والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء و
المرارة والحرافة هو القبض في الباذنجان والروائح وانواعها
كثيرة غير مضبوطة وليس لها اسماء مخصوصة واسماؤها
على وجه العموم من ثلثة اوجه الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال
الملائم طيب والمنافر منتن الثاني باعتبار ما يقارنها من طعم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة الثالث بحسب الاضافة
الى محلها كرائحة الورد ورائحة التفاح وانت خبير بجريان التحقيق
المنقول آنفا من شرح المقاصد في انواع اللون والطعم والرائحة
المذكورة والاظهر ان ما عدا الاكوان من الاعراض لا يعرض
الا للاجسام دون الجواهر الفردة وفيه حكم بخلاف ما ذهب
اليه المتأخرون من المعتزلة من ان الجوهر الفرد الواحد بالشخص
يجوز ان يحله اعراض كثيرة سوى الحيوة والاعراض المشروطة بها
كالعلم ونحوه وما ذهب اليه الاشعري وجماعة من قدمائهم
في انه يجوز ان يحله كل ما ذكر على ما مر ويطلق عليه الخلاف قوله
ويحدث في الاجسام والجواهر واذا تقرر الى معقول الكل اي كل فرد
من افراد العين والعرض حادث اي مسبوق بالعدم لان الاعراض
وحدوث كلها فبعضها يقطع بحدوثه بالمشاهدة بالبصر كما في الاعراض
المبصرة وبالاحساس بحواس اخر كما في المسموعات والمذوقات
والمشمومات والملموسات والقسم الاول كما في حدوث الحركة بعد
وجود السكون و حدوث الضوء بعد وجود الظلمة وهي عدم الضوء

عما من شانه هو فالتقابل تقابل الملكة والعدم وهذا هو المشهور
بين الجمهور وعليه التعويل وقد يقال انها كيفية وجودية يمنع عن
الابصار فالتقابل تقابل التضاد وكلا ما الرأيين هاهنا و حدوث
السواد بعد وجود البياض وحدوث الحرف المصوت بعد وجود
الحرف الصامت كما في عا وهو وهي وحدوث الحلاوة والطيب
والحرارة بعد وجود المرارة والنتن والبرودة وبعضها يجزم
بحدوثه ~~كان العدم بالدليل~~ كما في اضداد ذلك المقطوع بحدوثه — المقطوع
بالحواس فان العدم ينافي القدم السابق اذ معناه عدم المسبوقية
بالعدم ولا شبهة لذي مسكة في المنافاة بينهما واللاحق لان القديم
موجود قطعا وكل موجود اما واجب لذاته او لغيره فالقديم كذلك
فهو اذا كان واجبا لذاته فظاهر ان قدمه ينافي عدمه السابق
واللاحق والا اي وان لم يكن واجبا لذاته بل كان واجبا لغيره
لزم استناده اليه اي الواجب لذاته بطريق الايجاب دون
القصد والاختيار اذ الاثر الصادر عن الشئ الفاعل بالقصد
والاختيار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة والاتفاق
بين الفلاسفة والمتكلمين قال في شرح المقاصد والنزاع فيه
مكابرة فامتنع ان يكون فعل الفاعل المختار قديما ثم قال و
الذي صرح في شرح الاشارات من ان الفلاسفة يذهبوا الى
ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ
الاول جل ذكره ليس بفاعل مختار بل الى ان قدرته واقتضائه
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار — ين
من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه لم

احتراز

نفي للقدرة والاختيار عن الصانع تعالى معنى كما هو مذهبهم واحتراز
عن بشاعة التصريح بذلك النفي والاكثرون عندهم موجبا بالذات لا
فاعلا بالاختيار اشهر من ان يخفى والمستند الى الموجب القديم
قديم لا يجوز ان يتصف قبل وجوده ولا بعده بالعدم لامتناع
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واما الاعيان وحدوث
كل منها فلان كل عين لا يخلو عن حادث بل مشغول به دائما وكل
ما هذا شانه حادث فكل عين حادث واما المقدمة الاولى الصغرى
فلان كل عين جسما كان او جوهرا لا يخلو عن الحركة او السكون
وهما حادثان فلا يخلو عن حادث اما عدم الخلو عن احدهما والا
شتغال به فلان الجسم او الجوهر اي كل فرد منهما لا يخلو عن الكون
في حيز وكل كون في حيز فهو اما حركة او سكون فكل فرد منهما لا يخلو
عن احدهما فان كل فرد منهما ان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بعينه فهو ساكن فله كونان سابق ولاحق يجتمعان في الوجود
والكونية اثنان متعاقبان وله حيز واحد وان لم يكن مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بل كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فهو متحرك فله في حركته كونان سابق ولاحق متعاقبان في
الوجود وكلاهما اثنان متعاقبان وله حيزان وهذا معنى قولهم في
تعريف الحركة والسكون الحركة كونان اي متعاقبان في آنين
متعاقبين لكن في مكان وحيز واحد والتقابل [illegible] فرضه
من عين حدث متحركا او ساكنا قد حصل استقرار وجوده مع
حركة او سكون في ثلثة آنات متعاقبة ان يقول ان هذا المتحرك
له ثلثة اكوان في ثلثة آنات في ثلثة احياز وهذا الساكن له ثلثة
اكوان في ثلثة آنات في حيز واحد فان كان هذه الاكوان

الثلثة

الثلثة باسرها في المتحرك او الساكن حركة واحدة او سكونا واحدا
فقد انتقض التعريفان بالجمع اللهم الا ان يراد ان اقل الحركة او السكون
الكونان المذكوران وان كان الكونان الاولان وحدهما او
الاخيران وحدهما الحركة او السكون كان الكون الباقي واسطة
بين الحركة والسكون ومعلوم انه ليس باجتماع ولا بافتراق
فلم يكن الكون محصورا في الاربعة وجوابه التزام ان هناك حركتين
او سكونين فان الوسطاني كونا كان او آنا او حيزا وان كان
واحدا بالذات لكنه اثنان بالاعتبار فهو كل من الاخيرين باعتبار
كونه منتهى ومبدأ وفي الاول قول باعتبار وقوعه في المنتهى والمبدا
ثم بين هذا المعنى وما قال في مباحث الاين من شرح المقاصد
ان حصول العين في حيز ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو
الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون
حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيز ثان منافاة
حيث جعل كلا من الحركة والسكون في هذا الشرح مجموع كونين و
جعله في شرح المقاصد كونا واحدا فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون
الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز او في حيز آخر كما في
الكون في آن الحدوث فلا يكون الجسم او الجوهر حينئذ متحركا
ولا ساكنا فيخص كون العين في الحيز لا في بالنسبة الى
عين آخر في الحركة والسكون ممنوع وسند ما مر قلنا هذا المنع
وان جيء من ادعى حصر الكون في الاربعة المذكورة الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون لكنه لا يضرنا في تمام دليلنا
هذا لما فيه من تسليم المدعى وهو حدوث العين من الجسم
والجوهر على ان هذا المنع مع تمسك مدفوع فان الكلام في دعوى

حدوث الجواهر و الاجسام التي لا تخلو عنها من الاعراض من اقسام
الاين وهي كلها غير باقية عدم بقاء كل فرد من انواع العرض
وان كان مذهبا للاشاعرة لكنه ليس بقطعي يستعمله محقق
نفسير في البراهين ويعتمد عليه في تحقيق الحق ومن ثم لم يكتف
عليه وعقبه بقوله ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال
المتحرك بها من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير سبقا زمانيا
اذ يترتب هناك حالات وانتقالات متجددة متعاقبة لا
يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم قطعا لان معنى عدم مجامعة السابق للمسبوق
ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق فيكون المسبوق بالعدم
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا والازلية تنافيها
اي المسبوقية بالغير المستلزمة للمسبوقية للعدم واعلم ان الحركة
بمعنى الكونين المذكورين من حال الى حال والاعيني انتقال منها
اليها وانما يستلزمها استلزاما ايجابيا ولذا لم يقل لانها الانتقال
من حال الى حال وقال لما فيها من الى آخره ففي عبارته في شرح المقاصد
لكون الحركة تغيرا من حال الى حال تسامح ولان كل حركة فهي
لاقتضائها الانتقال والتغير المذكورين على التقضي وعدم الاستقرار
وعلى التوقع في معرض الزوال اعني طريان العدم ولان كل
سكون فهو جائز الزوال والعدم والفناء لان كل جسم او جوهر
يتماثل في الحقيقة فيجوز على كل منهما ما يجوز على الاخر من حركة
ولما شوهدت حركة البعض جازت على الكل فهو قابل للحركة
بالضرورة فبحركته ينعدم السكون وهذا بتمامه جار في
حدوث الحركة ايضا والحال انك قد عرفت آنفا ان ما ثبت

ليس عين الانتقال و

عدمه

عدمه يمتنع قدمه فما يكون شيء من الحركة والسكون لتقبلهما الزوال و
والعدم قديما بل كل منهما حادث وهذه الجملة الحالية متممة للدليل حدوث
الحركة والسكون معا واما ما في شرح المقاصد من ان السكون وجودي
جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وما جاز عدمه انتفى قدمه وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث
قديم يزول الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم هو انه اما واجب
او مستند اليه بطريق الايجاب دون الاختيار ولما كان في القديم الوجود
ففيه خروج عن الاصطلاح المشهور الذي هو كالحجة البيضاء فانه على ان القديم
موجود خارجي لا اول لوجوده وجود لا اول له ومن ثمه رد على من ادعى ان المعتزلة
وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا ان الاحوال
خمس الحيية والعالمية والقادرية والموجودية والالهية ثابتة في الازل
مع ذات الله الواجب وزعم ان القديم عندهم ثابت لا اول لثبوته بان لا شيء
من الاحوال بقديم فانه هو الموجود الذي لا اول لوجوده لا الثابت الذي
لا اول لثبوته الذي هو اعم منه وههنا ابحاث البحث الاول انا
لا نسلم ان الاثر الصادر عن الفاعل المختار يجب ان يكون حادثا مسبوقا
بالعدم ولا يلزم ذلك الا اذا تم دليل على انتفاء قصد مستمر في جانب
الماضي الى وجود مستمر ازلا فقط او ازلا وابدا معا ولم يتم ودعوى الضرورة
فيما خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة وربما يؤيد بثبوت ذلك
القصد بان الارادة المختار من الاجزاء العلة التامة ولا يجب تقدم شيء
منها على وجود المعلول تقدما بالزمان بل بالذات والارادة الواحدة
مما يتخلف عنها المراد المقصود بها وعدم استلزامها اياه او يحتاج
معه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء والالات واما الارادة التامة
الكاملة فيجوز ان يستلزم المراد استلزاما عقليا بحيث يمتنع تخلفه

عنها زمانا فيكون ذلك الامر ادنى بار زمانيا مستندا الى ارادة قديمة متقدمة
عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة اما دائما اى ازلا وابدا
فهو اولى بان يوصف بالاحتياج الى المؤثر المختار من كل حادث اذ لا
يحتاج اليه دائما واما غير دائم بان يكون احتياجه ازلا لا ابدا فهو اولى
بالوصف المذكور من الحادث العام وفيه وفيه للحادث الابدى وعلى
هذا فقد جاز عند بعض القديم وغفلته هذا مفصل بما فى شرح شرح التجريد
وبه يمنع ثلث مقدمات لهذا الدليل فتدبر البحث الثانى انه لا دليل
على انحصار مفهوم العين فى الجواهر والاجسام ولا دليل على امتناع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا فلا يوجد فيه كونا منفصلا
عن الحركة والسكون كالعقول التى هى المبادى العالية والنفوس
المجردة فى ذواتها عن الهيولى سواء كانت انسانية او فلكية التى يقول
بها الفلاسفة والجواب الى آخره وهو ليس بشىء اذ فيه اعتراف بان ما
عدا الواجب سبحانه وتعالى على قسمين احدهما ما قد علم ثبوته وهو
حادث وثانيهما ما لا نعلم ثبوته فلا نعلم حدوثه ولا قدمه فلا قطع بانتفاء
ذات غير الله قديم ولا شبهة فى ان هذا القطع هو المطلوب البحث الثالث
ان ما ذكره الى غير محل بالعرض لما ذكره وعلى هذا فالاولى ان يبين
اولا حدوث الاعيان ثم يقال وانا بين حدوث الاعيان كلها تبين
حدوث الاعراض كلها ضرورة انها لا تقوم الا بها اذ يسقط حينئذ هذا
البحث من اصله ومؤنة بيان حدوث الاعراض الاول البحث الرابع
ان الازل والقدم ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود
الجسم او الجوهر الذى لا يخلو عن الحوادث فيها وجود الحوادث فيها
حتى يلزم قدم الحوادث الذى لا مرية فى استحالته بل هو ان الازل و
القدم عبارة عن عدم الاولية بالذات او بالزمان او عبارة عن

الفانى

استمرار

ظ
متقدرة غير متناهية

استمرار الوجود المعبر فى ازمنة غير متقدرة فى جانب الماضى وكل
من مفهومى العبارتين يتناول القديمين الذاتى والزمانى ثم الابد عبارة
عن استمرار الوجود ازمنة لا نهاية له فى جانب المستقبل والسرمد عبارة
عن الاستمرارين معا فالسرمدى ازلى وابدى والابدى قد يكون
ازليا وقد لا يكون والازلى بناء على ما ذكر فى الشرح وشرح المقاصد
واكثر الكتب يجب ان يكون ابديا بل سرمديا وقد عرفت ما فيه
ومعنى ازلية الحركات الحادثة التى لا يتوهم الجمع بين المتناقضين
ان ماهية الحركة من حيث هى قديمة وافرادها كلها حادثة والتفصيل
ان الاقسام الاربعة ان يكون الماهية وكل افرادها قديمة كالعقل
وان يكون كلاهما حادثة كالنفس الانسانية وان يكون الافراد
قديمة والماهية حادثة وهو غير معقول وان ينعكس الامر كما
فيما نحن بصدده فمعناها انه ما من حركة جزئية الا وقبلها حركة
جزئية اخرى لا الى بداية وكل حركة جزئية مسبوقة بتقدمها المقارن
للحركة الجزئية السابقة عليها وهذا الى قدم الحركة المطلقة وقدم
ماهية الحركة من حيث هى فانها عندهم قديمة والجواب انه اى
مسلم فلا يتصور الى آخره ممنوع فان القدم كما مر هو الاستمرار المذكور
فيجوز ان يستمر وجود ماهية الحركة ازلا وابدا فى ضمن الافراد المتعاقبة
الوجود التى لا نهاية لها فى طرف الماضى والمستقبل ومن يدعى الاستحالة
فعليه البيان والجواب الحق انا لا نسلم وجود المطلقات والطبايع
فى الخارج ولو فى ضمن الجزئيات وانما الموجود فيه هو الاشخاص
ومعلوم بالضرورة والاتفاق ان اشخاص الحركة كلها حادثة
البحث الخامس انه لو ان الاجسام واللازم باطل بالدليل الدال على
بطلانه لان الى الاعادة او بتقلبه بجوهر بلا نفود ابعاد فيه فاذ لا بد له

البحث السادس ان هذا الدليل لم يعم دلالته على كون التقدم من
خواص الواجب لذاته وصفاته وكون الحدوث الزماني من خواص
ما سواهما الشاملة لها ولم ينتهض برهان آخر عليه غير ان المليين
قد اتفقوا على ذلك فلا يظهر حجة عقلية قطعية للحجة ونسبه من اصحابنا
على ارسطو وشيعته في القول بقدم اصل العالم وازليته ولا حجة
نقلية غير اجماع ارباب الملل مع انها لا تفيد اليقين في هذه المسئلة
وامثالها على ما اشرنا اليه من ظهور الحجة النقلية عليهم من سمعيات الايات
في تعزيرهم في حشر الاجساد ونفيهم علم الله بالجزئيات وانما اوجب تكفيرهم
الائمة هذه المسائل الثلث فان قلت قد يستدل بالاجماع في الاحكام
العقلية القطعية فان لم يفد اليقين والقطع بها فما وجه الاستدلال
قلت قد قال في شرح المقاصد الاستدلال باجماع اهل الحق من الامة
في الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا بمعنى اثباتها
في نفسها ليرد انها لا تثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليها على انا لم
نقطع فيها وان لم يوقفه على التفصيل **والمحدث للعالم** الذي احدثه
وكان من اجزائه ابتداء اي بلا واسطة او احدث شيئا او اشياء منه ابتداء
ثم احدث بذلك سواه منه **هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود**
لذاته اعني الذات **الذي يكون وجوده من ذاته** اي يقتضيه ذاته
ولا يحتاج في وجوده **الى شيء** غير ذاته **اصلا** لهذا ما ثبته امور الذات الواجبي
من حيث هو هو وجوده الخاص واقتضاء ذلك الذات بنفسه له
وهذا مذهب جمهور المتكلمين وقالت الحكماء ان الله تعالى هو الوجود
الخاص الواجب لذاته الغني عن كل ما عداه وتبعهم المحققين من الصوفية
كما قرر في المطولات اليه والحق حقيقته بان نتبع المحتمل الاول في
الاحداث بخصوصه هو المذهب الحق المنصور ولكن هذا الدليل

انما يدل على المعنى الاعم المذكور واتمامه بحيث يطابق المذهب بعينه
ببيان ان قدرة الله وارادته شاملة ومتعلقة بكل محدث والدليل
هو المستفاد من قوله **اي لو كان** محدث العالم **جائز الوجود لكان**
هو **من جملة العالم** وداخلا فيه وجزءا من اجزائه **فلم يصلح محدثا للعالم**
بمجموعه **ومبدءا له** وعلة تامة لوجوده اذ جميع الممكنات المحدثة
يجب ان يكون لها في حدوثها مبدأ خارج منها واجب وجوده لذاته
لبطلان الدور والتسلسل **مع ان العالم** في بعض اطلاقه **اسم لجميع**
ما يصلح علما على وجود مبدئه له سوى شيء منه فلا يكون مبدأه داخلا فيه
جزءا **وقريب من هذا** الدليل في اثبات الصانع **ما نقل** فيه **من ان**
مبدأ الممكنات باسرها اي المأخوذة بحيث لا يدخل فيها غيرها
ولا يخرج عنها شيء منها **لا بد** ان آخر بل بها عبارتان محصول معناهما
واحد **وقد يتوهم هذا** الدليل اي المقطين اخذه **دليلا على وجود الصانع**
من غير افتقار له الى ابطال الدور **والتسلسل** وهما كما في شرح المقاصد
بان يكون كل ما هو موقوف للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما
يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت الموقوفات متناهية
فالدور بمرتبة ان كانت اثنين وبمراتب ان كانت فوقها
والا فهو التسلسل **وليس كذلك** فانه على تقدير حقيقة الدور والتسلسل
يدخل في العالم محدثاته وعلى الاول يدخل فيه مبدأ آخر وعلى الثاني
لا يبقى له مبدأ او مبدائه فيمتنع بعض مقدمات الدليل فلا يثبت
وجود الصانع **بل** لبطلان التسلسل ادلة ذكر سبعة منها في شرح المقاصد
فهو اي هذا الدليل في اثبات الصانع **اثنان** اي **الممكنات**
الموجودة او المحدثة منتهيا على الاول **الى نهاية** اي علة محضة
لا يكون معلولة لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات

الموجودة المعلول كل من احادها بواحد منها وبكل موجودة ممكنة
اما الموجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم
الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن و
معلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فلو كانت هذه الجملة
موجودة ممكنة لاحتاجت في وجودها الى العلة موجدة بالاستقلال
وهي لا يجوز ان يكون نفسها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وعلله لعلله لانه لا معنى
لايجاد الجملة الا ايجاد كل من الاجزاء التي هي عبارة عنها بل يكون
العلة الموجدة لتلك الجملة خارجة عنها الى آخره قال في شرح المقاصد
ولا محالة يكون ذلك الخارج موجدا لبعض الاجزاء وينقطع سلسلة
المعلولات المتصاعدة لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء العلة
لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص لان
الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين احدهما
ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما
ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها
لم يكن معلولا لجزء من اجزائها ثم قال فيه وعلى اصل الدليل منع وهو
انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها
بعلة وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها
بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة
من الرجال فانها لا تفتقر الى علة غير علل الاحاد ومن مشهور
تلك الادلة المنتهضة على بطلان التسلسل سواء كان في جانب

انقطعت

العلل

العلل فقط او في جانب المعلولات فقط او كان في الجانبين ولا يج
ري في مجرد فرض مبدأ في وسط السلسلة ثم ان الشارح نبه به في الكلام
عليها برهان التطبيق وبرهانه نفرض في الشيء المتعلق من المعلول
الاخير على وجه التصاعد الى غير النهاية الى العلة المحضة وفي الشيء
المعلول من العلة الاولى على وجه التنازل الى غير النهاية الى المعلول
المحض جملة متسلسلة وما قبله او ما بعدها بواحد مثلا الى غير
النهاية جملة متسلسلة اخرى وهذه الجملة جزء من الجملة الاولى لكنه
انقص منها قطعا فان الكل اتم واعظم وازيد من جزئه ثم نطبق
الجملتين الاولى الكل الزائد والثانية الجزء الناقصة بان يجعل
الواحد الاول من وحداني الجملة الاولى الكل الزائد بازاء الواحد
الاول من وحداني الجملة الثانية الجزء الناقصة ويجعل الواحد
الثاني من وحداني الاول بازاء الواحد الثاني من وحدان الثانية و
الثالث من الاول بازاء الثالث من الثاني وهلم جرا فان كان
وقع بازاء كل واحد من وحداني الجملة الاولى الكل الزائد واحد
من وحدان الجملة الثانية الجزء الناقصة كان الناقص كالزائد و
الزائد كالناقص وتساوي الجزء الكل والكل جزءه وهو محال وان
لم يكن بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية فقد وجد في
الاولى لكونها زائدة ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية لكونها
ناقصة فينقطع الثانية بالضرورة ويلزم ان ثبت المقصود سواء
تعاقب في وجوده ولم يجتمع كالحركات والسكنات والاوضاع
الفلكية او اجتمع في الوجود ولم يترتب كالنفوس الناطقة او ترتب
ترتيبا طبيعيا كالعلل والمعلولات او وضعيا كالابعاد دون
ما هو وهمي محض فانه اي الوهمي المحض ينقطع بانقطاع الوهم

فلا يجري فيه التطبيق فلا يرد على برهان التطبيق النقض في صور
التخلف بمراتب العدد بان تطبيق الجملتان الاربع والناقصة
احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية
كما مر وبالمعلومات الله الشاملة لثلثة امور الممكنات والممتنعات
والواجب الذي هو ذاته ومقدوراته التي لا يشتمل الا الامر الاول فان
الاولى اكثر من الثانية كما مر مع لا تناهيهما وذلك اي عدم
ورود النقض الان اي فقد علم ان برهان التطبيق لا يجري في الا
عداد لوجهين ولا في معلومات الله ومقدوراته لوجه واحد ولانه لا
وجود للنفوس الناطقة وحركات الحكمية الافلاك واوضاعها
عند من قال بهذا البرهان لجريانه فيها قال في شرح المقاصد والحق
ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه
بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل
حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في
الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط
ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة طبعا فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا
يتناهى من الزمان ولما فرغ من اثبات الواجب الوجود لذاته
شرع في بيان صفاته السلبية والثبوتية فمن السلبية انه تعالى الواحد
اي الذي لا شريك له في الالوهية اعني الوجوب الذاتي وبعبارة اخرى
الغني المطلق للوجود ومايتبع الاولية الذاتية له ومن خواصها وهي عند
اهل السنة والجماعة ونحن بتوفيق الله وعونه منهم استحقاق
العبادة التي هي غاية الخضوع وخلق العالم بجميع جواهره واعراضه

بيان الصفات

وتدبير كله على وجه الاستقلال والابتداء وتقدم ما تقوم بنفسه الزماني و
قدمه الذاتي لو قلنا به وقد نقضت المعتزلة منها خلق الافعال الاختيارية
للعباد وتدبير شطر من حوادث العالم وهي الشرور والقبائح فجعلوا العباد
خالقيها والشيطان مدبرها على خلاف سنة الله والفلاسفة الاستقلال
والابتداء في الخلق والتدبير فقالوا بخلق العقول للنفوس والاجسام
والاعراض وبتقدم بعضها الزماني ونقضوا تدبير عالم العناصر اليها والى
الافلاك فتم جميع التوحيد عندهم الا وحدة الواجب الوجود لذاته
وكونه مبدأ الكثير كلها وعلة العلل باسرها واستحقاق العبادة لا
غير وعند المعتزلة اليها والى خلق الجوهر كله والعرض جله والتدبير فيه
استقلالا فقط فكل من هؤلاء الثلثة موحد لكن توحيد اهل السنة قوي
وتوحيد الفلاسفة ضعيف وتوحيد المعتزلة متوسط وههنا
توحيد رابع اقوى من الكل وهو انه لا وجود لا ذات ولا صفة ولا فعل
الا لله تعالى حقيقة وما عداه فانه معدوم بذاته عار عن جميع ما ذكر قال
حجة الاسلام التوحيد هو البحر الخضم الذي لا ساحل له والقول فيه
طويل ومجمله ان له اربع مراتب القشر وقشره واللب ولبه كما في الجوز
المرتبة الاولى ان يوحد المكلف باللسان ويقول لا اله الا الله و
قلبه متغافل عنه او منكر له كالمنافق كالقشر الاعلى من الجوز
الثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ ويعتقده مع الاقرار به كالعامة
المسلمين من المتكلمين وغيرهم كالقشر السفلى منه الثالثة ان
يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وذلك بان يرى
الاشياء مع كثرتها صادرة من الواحد القهار وينكشف له ان لا
واحد الا هو وان لكل موجود من ارض وسماء وجوهر وعرض خلق
ورزق واعطاء ومنع وحيوة وموت وغنى وفقر الى غير ذلك فاعلا بلا شريك

الاربع مراتب للتوحيد

اسم فالمتفرد بابداعه واختراعه هو الله لا شريك له فيه فلا ينظر الى غيره
بل كان منه خوفه واليه رجاؤه وبه ثقته وعليه اتكاله فانه الفاعل
على الانفراد دون غيره وكل ما سواه مسخر لا استقلال فيه بتحريك ذرة
في ملكوت السموات والارض واذا انفتح لاحد ابواب المكاشفة
اتضح له هذا اتضاحا اتم من المشاهدة بالبصر وانما يصده الشيطان عن
هذه المرتبة من التوحيد في مقامين احدهما الالتفات الى اختيار
الحيوانات وثانيهما الالتفات الى اضطرار الجمادات في الحركات
والسكنات ولا يبعدكم الشيطان انه لكم عدو مبين وهذه المرتبة
كاللب من الجوز وهي مقام المقربين الرابعة ان لا يرى في
الوجود الا واحدا وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من
حيث انه لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا واذا لم ير نفسه
لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه في توحيده بمعنى انه فني
عن رؤية نفسه وهذه كالدهن المستخرج من اللب ومقام
الصديقين ولا يجوز الخوض على درر قعرها فلنقتصر عنان العلم منه
واما المشركون فالثنوية منهم قالوا ان للعالم الهين نور هو مبدأ
الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور والمجوس منهم قالوا مبدأ الخيرات
يزدان ومبدأ الشرور اهرمن فاختلفوا فقال بعضهم هما قديمان
وقال آخرون يزدان قديم واهرمن حادث منه يعني ان صانع
العالم واحد بالتعين الشخصي ولا يمكن ان يصدق في نفس الامر
مفهوم صانع العالم ولا مفهوم واجب الوجود لذاته الا على ذات
واحدة هو الله تعالى ولو امكن فرض صدق كل من المفهومين على
ذوات كثيرة موجودة او معدومة فلفرط ظهوره كونه كليا ولعل
شأنه ذلك والمشهور في بيان ذلك المدعى بين المتكلمين برهان التمانع

الذي

الذي هو حجة على وحدانية الله تعالى قطعية المشار اليه بقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو حجة اقناعية على ما سيجيء
لكن هذه الاقناعية لا تنزل عن تلك القطعية لما ذكرنا اياها في
النظم والاسلوب وتقريره انه لو امكن الهان في نفس الامر وكل
منهما لا محالة متصف بالالوهية اي الوجوب الذاتي وبصفاتها
من جميعها كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لامكن بالضرورة
في نفس الامر بينهما تمانع وتخالف بان يريد احدهما حركة زيد الشخصية
ويريد الآخر سكونه من تلك الحركة فقد اجتمع تعلق ارادتيهما
بطرفي ممكن في نفسه وهذا الاجتماع ممكن لان كلا منهما اي من حركته
وسكونه المذكورين على وجه الانفراد امر ممكن في نفسه ولا تضاد
بين الارادتين وتعلقيهما فامكن اجتماعهما قطعا بل التضاد
انما هو بين المرادين وهما حركة زيد الشخصية وسكونه عنها التضادا
وحينئذ اذا امكن تعلق الارادتين وتعلق احديهما
بحركة زيد والاخرى بسكونه عنها في زمان واحد لما ان يحصل الامر
ان المرادان معا فيجتمع المرادان اللذان هما الضدان واجتماع الضدين
في موضوع واحد من جهة واحدة كما في هذا الموضع محال او لا
يحصلا معا وتحقيقه على وجهين احدهما ان لا يحصل مراد
واحد منهما وثانيهما ان لا يحصل مراد احدهما ويحصل مراد الآخر
فيلزم على الوجه الاول محالان احدهما ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلو المحل عنهما كلزوم المحالين على الثاني احدهما
الترجيح بلا مرجح والثاني من كل من المحالين عجز احدهما في ضمن
عجز كليهما او عجز احدهما فقط وهو امارة الحدوث وعلامة
الامكان المنافية من شائبة الاحتياج الى الغير ولما كان

العجز لازما على كل التقادير في الشق الاخير بل على الشق الاول ايضا
فان من اراد حركة زيد المشخصة لم يرد سكونه عنها وبالعكس فلما
وجد زيد متحركا ساكنا في زمان واحد فقد عجز فاعل الحركة عن
دفع السكون وفاعل السكون عن دفع الحركة فعجزهما لازم الشق
في مقام الاختصار بذكر العجز بحيث لا تفي عبارته ما كان على الوجهين
فالتعدد بكل حالة مستلزم لامكان التمانع وهو لازمه المستلزم
للمحال المذكور من اجتماع الضدين وارتفاعهما والعجز من لا يجوز عليه
العجز والترجيح بلا مرجح فالمحال لازم للتعدد اذ اللازم للازم
للشيء وكونه من ترتب اللزوم الى اكثر من اللوازم لذلك الشيء يكون
التعدد محالا والوحدانية امرا كيف فان قيل خلاصة برهان
التمانع يمكن ان يجعل معارضة في وجود الاله الواحد او نقضا
اجماليا وتقريره انه لو امكن الاله الواحد في نفس الامر لامكن
بين ارادتيه تمانع بان يريد حركة زيد وسكونه معا فان تعلق
الارادة من مريد واحد بالضدين كتعلقها من مريدين بهما فمتى
امكن الثاني امكن الاول فاما ان يحصل الحركة والسكون
معا او لا يحصل احدهما دون الآخر وكل من الثلثة محال و
الوحدانية تستلزم وحدانيتهما او الدليل جار ههنا والمدلول
متخلف عنه قلنا ان الارادة عندنا صفة حقيقية تغاير العلم
والقدرة وسائر الصفات شانها التخصيص والترجيح
لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر فمن قبيل
المستحيل ان يرجح واحد بارادته كلا الطرفين كلا منهما
على الآخر كما في حركة زيد وسكونه ووجود عمرو وعدمه فكل من
الشقين مع ما في حيز بيانهما ممنوعة **وبما ذكرناه** من هذا

البرهان

البرهان **يندفع ما يقال من انه يجوز ان يتفقا ابدا** على نوع بل على
شخص واحد من الاثر كحركة زيد او سكونه **من غير تمانع** بينهما
ووجه الاندفاع ان امكان التمانع واحتمال الاختلاف
وهو المذكور في البرهان كاف في تمامه على ان اتفاقهما في الا — اتفاقهما
يجاد مثلا كالاختلاف فيه محال لان وقوع الحركة مثلا اما ان
يكون بهما او بقدرة احدهما فيلزم مقدور مشخص بين قادرين كل
منهما مستقل بايجاده له وهذا هو اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد بالشخص وهو ممنوع لانه واجب الوقوع بكل
منهما فوجوب الوقوع بكل منهما يستلزم استغناءه عن الاخرى
فيكون مستغنيا عن المجموع كل واحد منهما محتاجا الى واحد — لكل و
منهما وانه محال او يكون باحدهما دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا
مرجح **او من انه يجوز ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة**
لاستلزامها المحال والوجه ان امكان الامرين في انفسهما
وامكان تعلق الارادة بهما ثابت والمحال حاصل **او** من انه
يجوز **ان يمتنع اجتماع الارادتين** والوجه ما مر ان اجتماعهما — **الارادتين**
ممكن وليس اجتماع الارادتين **كارادة الواحد حركة**
زيد وسكونه معا فان الاول ممكن وحينئذ الثاني لاستحالة
اذا كان الارادة قديمة لا يرد عليها كما مر من قبيل المستحيلات
واعلم انه وان لم يكن قوله تعالى المذكور حجة اقناعية
ولم يكن الملازمة فيه عادية بل كان حجة قطعية والملازمة
عقلية **فان اريد بالفساد** في مفهوم التالي **الفساد بالفعل**
اي خروجهما عن النظام اي التخلف كما ينبئ عنه الحكم المشاهد
فالملازمة ممنوعة اي لا يجوز هذا التعدد لا يستلزمه لجواز

٧١

مستقلتين

الاتفاق على هذا النظام وهو ممنوع لاستحالة توارد علتين
على معلول واحد بالشخص اعني هذا العالم المنظوم وان اريد
به امكان الفساد فالشرطية مسلمة وبطلان التالي ممنوع اذ
لا دليل على انتفائه بل النصوص سيما القرآنية يوم نطوي
السماء اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء
انشقت يوم تبدل الارض فاذا نفخ في الصور ونفخ في
الصور فصعق اذا زلزلت الارض زلزالها وترى الجبال
تحسبها جامدة ويوم نسير الجبال ويسألونك عن الجبال
الايات شاهدة بطي السموات وتبديل الارض وتغير الكواكب
ورفع هذا النظام فيكون الفساد اي فسادهما اعني السماء
والارض ممكنا لا محالة اي عدم تكونهما او امتناعه فمعنى
التالي لما تكونتا او لما امكن تكونهما لانا نقول امكان التمانع
كما عرفت لا على انه يستبعد جدا ان يراد بفسادهما عدم تكونهما فان
الذهن يتبادر الى المعنيين المتقابلين من لفظي الفساد والكون
فكيف يراد باحدهما معنى الآخر ويرد منع الملازمة ان اريد به ذلك
وهذا المنع قد مر في الجواب اذ هو معنى قوله وهو الاستلزام
انتفاء المقدم وعاد ههنا ويرد منع انتفاء اللازم
ان اريد بالفساد عدم التكون بالامكان فان امكان عدم تكون
السماء والارض ثابت ابتداء وانتهاء للنصوص المذكورة
ومنها انه تعالى القديم هذا تصريح بما علم فيما سبق التزاما اذ معنى
الله هو الواجب الوجود لذاته المعين بالتعين الشخصي
اذ الواجب لذاته لا يكون الا قديما اي من لا ابتداء لوجوده ولم يسبقه
عدم اذ لو كان حادثا اي من لوجوده ابتداء ومسبوقا اي فرد

المعنيين

ملا

فلا يكون واجبا لذاته حتى الى اعم مطلقا من الواجب لذاته لصدقه
في نفس الامر على صفات الواجب لذاته الحقيقية وعدم صدق
مفهوم الواجب لذاته عليها فانه لا يصدق في نفس الامر الا على
الذات الحق تعالى ويصدق القديم في نفس الامر عليه وعلى صفاته
الحقيقية فالواجب مستلزم للقديم والقديم لا يستلزم الوجوب
وفي كلام بعض المتأخرين انه قائل بالتساوي بين القديم والواجب
لذاته تصريح بان واجب الوجود لذاته كالقديم هو الله اي لذاته
ومعلوم ان كل ما هو واجب الوجود لذاته فهو قديم فالتساوي
ثابت بلا الى مخصص مغاير او مقارن وهذا مسلم فيكون محدثا
وهذا ممنوع ان اريد بالحدث ما سبقه عدم او ما لوجوده ابتداء
كما هو المصطلح عندهم ومسلم ان اريد به ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء آخر ولا فساد لان الحدوث والاحداث بهذا المعنى ينافي
القدم الذي معناه عدم المسبوقية بالعدم وانما ينافي الوجوب
الذاتي فهذا الممكن محدث قديم وليس بواجب لذاته فالواجب
لذاته اخص من القديم ثم اعترضوا على التفهيم بان الصفات الالهية
لو كانت واجبة او قديمة لكانت باقية قطعا اما اذا كانت واجبة
فباعتبار الضرورة واما اذا كانت قديمة فلما مر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والبقاء دل فان القول بتعدد الواجب
لذاته اذا كان ذلك بتعدد ذوات قائمة بانفسها مناف
للتوحيد ومتضمن للاشتراك والضلال البعيد واما اذا
كانت صفات او ذوات واحدة وصفات غير المنافاة المذكورة
ومنافاة اخرى بين الوجوب الذاتي وكون الواجب به صفة
غير قائمة بنفسها فان الصفة هي المحتاجة في الوجود الى الغير

التفهيم

الذي هو موصوفها والواجب لذاته لا يحتاج فيه الى الغير فالصفة
تنافي الوجوب وبالعكس فلا يكون ما فرض واجبا لذاته هف
ويمكن ان يقال ذلك الكلام ليس من هذه الصفة في شيء فان
الذات قد يضاف باعتبار المغايرة الى نفسها كما في ذاتي وذاتك
وقد يضاف الى غيرها كما يقال زيد ذات الكاتب وذات الكاتب
يعني انها عرضت له وقد يضاف الى ما تبين عينها وغيرها كما ثبت
عينه وغيره كما يقال الله ذات العالم والعلم فقولهم صفات الله
واجبة لذاتها يحتمل معنيين الاول انها واجبة لذاتها نفسها واجبة
وعينها والثاني انها واجبة لذاتها التي هي موصوفها وكلا المعنيين
مراد ههنا فالاول في جانب الوجوب الذاتي له تعالى فان ذاته
بعينها يقتضي وجوده والثاني في جانب الوجود الذاتي
لصفته فان ذاته التي هي موصوفها تقتضي بعينه وجودها
فصح ان واجب الوجود بذاته هو الله تعالى بجميع صفاته
بمعنى وان القول بامكان الصفات وقدمها حتى يكون
صفاته تعالى الحقيقية ممكنة قديمة ينافي قولهم بان كل ممكن
فهو حادث لا قديم فان زعموا ان وفيه رفض لكثير من القواعد
الدينية اذ فيه القول بالقدم الزماني للعقول والنفوس الفلكية
والافلاك والهيولى وغيرها والقاطع الدينية كل ممكن حادث
اي مسبوق بالعدم وكل ممكن كذلك اي غير ذاته ولقائل
ان يقول مجرد الذهاب الى الانقسام المذكور لا يقتضي شيئا
من ذلك الرفض اذ يجوز ان يخص القدم الزماني في الله
وفي صفاته ويكون التقدم الذاتي خاصة ذاته وانه في الحقيقة
عين مذهب اهل السنة فلا رفض لشيء منها اصلا وسيأتي

في مبحث ان صفات الله لا هو ولا غيره لهذا زيادة تحقيق وزبدتها
ان صفات الله تعالى ليست بواجبة لذاتها قطعا بل هي في انفسها
ممكنة وقديمة بذاته تعالى ومن صفاته الوجودية انه الحي هو الحي
لا اله الا هو لا اله الا هو الحي القيوم ومنها انه القادر قل ان الله قادر على ان
ينزل اية بلى قادرين على ان نسوي بنانه اليس ذلك بقادر على ان
يحيي الموتى ومنها انه العليم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم والله يعلم وانتم لا تعلمون اني اعلم ما لا تعلمون والله واسع
عليم ومنها انه السميع ان الله سميع عليم انك انت السميع العليم ومنها
انه البصير ان الله بما تعملون بصير والله بصير بما تعملون والله
بصير بالعباد ولم يأول الاشاعرة سميع الله وبصيره بعلمه بالمسموعات
والمبصرات ولو تأولوا كما عليه غيرهم فانه يرجع عندهم مفهوما السميع
والبصير في مفهوم العالم ومنها انه الثاني المريد ولم يجي ما يدل
على انهما عبارتان عن مفهوم واحد كما قالوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله
ولو شاء الله لهديكم اجمعين ولكن الله يهدي من يشاء ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم تؤتي الملك من تشاء وما تشاؤون الا ان يشاء
الله ومن يرد الله ان يهديه ومن يرد ان يضله ان كان الله
يريد ان يغويكم انما يريد الله ان يعذبهم بها والله يريد ان
يتوب عليكم يريد الله ان يخفف الحق يريد الله ليبين لكم
والله يريد الاخرة الى غير ذلك من الآيات وانما كان الله المحدث
للعالم موصوفا بهذه الصفات لوجوه الاول ان بديهة
العقل جازمة اي بدون هذه الصفات السنة وانت
خبير بان هذا الوجه مبني على ان النظام المشاهد مستند اولا الى
الواجب وقد يناقش فيه بانه يجوز ان ينتهي على بعض معلولاته

الثوبية والسمعية ولو سلم فلا بد ان يدل على ثبوت سمعه وبصره اذ علمه
بالمسموعات والمبصرات كاف في تحقق ذلك النظام الثاني ان
هذه صفات كمال الله تعالى فيجب اتصافه بها لكماله وقد نازع في جواز
اتصافه بها اي كونها كمالات له ثم في وجوب اتصافه بجميع كمالاته الثالث
ان اضدادها مثل الموت والعجز والجهل والعمى والصمم وغيرها نقائص
محوجة لصاحبها الى ارتفاعها عنه الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن
فيجب تنزيه الله تعالى عنها فيثبت اضدادها له ويمكن المناقشة
في جواز قبوله للاضداد كالمناقشة في جواز قبوله للاعيان
فان العقل الاول مثلا ليس ببصير ولا باعمى ثم في كون الاضداد
نقائص في حقه تعالى الرابع انها قد ورد بها كلها الشرع من النصوص
القطعية من الكتاب كما مر والسنة الخاص انها قد ورد بها
كلها الشرع من الاجماع ثم مرجع الشرع الى دلالة المعجزات والا
الاقرار بها والاذعان لها وبعضها كالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة العلم م
والارادة وازليتها وازلية الصنع ونحوها مما اي احكام او الاحكام
التي لا يتوقف ثبوت الشرع والمعجزة عليها فيصح التمسك بالشرع
فيها كالتوحيد فيجوز التمسك فيه بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وغيره مما يماثله ولم يقل بخلاف وجود الصانع وكلامه وصدق
كلامه ونحو ذلك من ثبوت العلم المستلزم لحيوته وثبوت قدرته
وارادته مما يتوقف عليه ثبوت الشرع فان الجاهل العاجز
لا يمكن ان يرسل رسولا صادقا ذا معجزات قد ايده بها
وان يتكلم بخبر كله صادق وبما مر ونهى كل منهما واقع على طريقة
الحكمة واستكمال الناقص فلا وجه للتردد والتأمل المذكور
في هذه العبارة من شرح المقاصد الادلة السمعية والمعجزات

هل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى
قادرا عالما فيه تردد وتامل وفرق بين الوجهين منافقة لان البعض
لا يرى الاجماع اصلا والبعض يراه لكنه يعتقد انه لا يصح في هذا المط
التمسك به وبسائر الادلة السمعية قال في شرح المقاصد من
كان طالبا للحق غير هائم في اودية الضلال لا يكاد يستفيد من هذا
المجموع التغير بلا احتمال ومن صفاته السلبية انه ليس بعرض
لانه من اقسام الممكن والمحدث والواجب ليس بمحدث ولا
ممكن وانه لا يمتنع بقاؤه فيكون من اضعف خاصيات
الممكن فلا يكون واجبا لذاته اصلا والا اي وان لم يمتنع بقاء العرض م
العرض لكان اي وهذا اي الاستدلال على امتناع بقاء مبني على
مقدمتين الاول ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده والثاني ان القيام
معناه التبعية في التحيز والحق ان كلا منهما ممنوعة اما الاول
فلان الحق ان البقاء اي في ح لا يلزم قيام المعنى بالمعنى و
اما الثانية فلان الحق ان القيام اي في ح وعلى هذا فلو سلم لزوم
قيام المعنى بالمعنى فلا نسلم استحالته واما المقدمة القائلة كل
عرض يمتنع بقاؤه فظاهر كذب كليتها فان العلم ببقاء بعض
الاعراض كالالوان سيما الاعراض القائمة بالنفس كالادراكات
والملكات النفسانية بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير
تفرقة فالحق ان بقاء مثل هذه الاعراض ليس بانقص من
بقاء الاجسام وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك الانتفاء مع
كثافتها في مثل هذه الاعراض بل الحق ان التفرقة
بين الجسم وذلك البعض كما هو مذهب الاشاعرة مما لا وجه له
العرض م

بل كيف إنما مذهب الفلاسفة القائلين ببقائهما معا واما مذهب
للنظام القائل بانتفائهما معا بل هو الاول لا شبهة فيه ومنها
انه ليس بجسم لما مر ولانه مركب من اجزاء عقلية اي الجنس
والفصل ووجودية اي الجواهر الفردة او الهيولى والصورة
ومقدارية اي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو
غيره فكل جسم محتاج الى الغير ولا شيء من المحتاج بواجب و
لا شيء من الواجب بجسم وهذا معنى قوله وذلك اي التركيب امارة
الامكان والحدوث ولانه متحيز وسيبرهن على انه تعالى منزه عن
التحيز ومنها انه ليس بجوهر لما مر ولانه عندنا اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء دائما من الجسم او من الخط او السطح
الجوهر شايع عند من يقول لا تخلقه الله تعالى على الانفراد و
جزء اي بعض الاحيان ولو بالامكان من حيث [illegible] منها عند التركيب
والله تعالى متعال عن ذلك اي تحيزه كما سيجيء او كونه جزء
اصغر واحد من كل جسم وسطح وخط واما اذا اريد بها الموجود
القائم بذاته والموجود لا في موضوع تابعا هذه الارادة مخالفة
للعرف واللغة وبما اشتهر من الاصطلاحات قال في شرح المقاصد
لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع في
كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب واما يمتنع اطلاقهما
على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق
والتفصيل انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
على الباري تعالى اذا ورد به اذن الشرع وفي عدم جوازه اذا
ورد به منعه وانما الخلاف فيما لم يرد اذن ولا منع وكان

هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعند الاشعري
واتباعه لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر وتوقف فيه
امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة دون الاسم
لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز ذلك عند ثبوت
المدلول الا بانه بالدلايل الدالة على اباحة الصدق بل استحبابه
بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك
ومن يجري مجرى ذلك ومن جهة تبادر الفهم الى التركيب والتحيز ذهب
[illegible] الى المجسمة وذهب النصارى الى اطلاق لفظ الجسم و
اطلاق لفظ الجوهر عليه وقال بعض المجسمة انه جسم مركب من
لحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان وعينين واذنين
وقال بعضهم جسم نوراني يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة
اشبار من شبر نفسه وقال آخرون على صورة انسان فقيل
شاب امرد قطط وقيل اشمط الرأس واللحية وقيل اعفوني
عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقالت النصارى
انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم اي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها
عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وغيره بالمعنى الذي يجب
تنزيه تعالى عنه اي ونحو ذلك من الازل والموثر والحدث
وما عداه مما لم يرد به الشرع قال في شرح المقاصد اسمائه
تعالى تكون غير محصورة في عدد التسعة والتسعين على ما نطق
به الحديث اذ قد ورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة منه
كالباقي والكافي الى ان عد منها القديم فجعله مما ورد به الشرع
من الكتاب او السنة والبصير بالبناء الموضح من تحت

نور يتلألأ احمر

اشمط بدل

فحينئذ جاز من ذلك العدد فلا يصح ذلك الاطلاق بلا شبهة على
سبيل القاضي ومذهب الغزالي واما على مذهب الشيخ واتباعه
فصحته بالاجماع الى الفاظ مترادفة ممنوع لتغاير مفهومات هذه الا
الالفاظ الثلثة قطعا فان مفهوم الاول جزء من حقيقي والثاني اخص مطلقا
من الثالث كما مر والوجود كالشيء لازم للواجب في كل من تحققيه
الخارجي والذهني واذا ورد الشرع باطلاق اسم على الله تعالى بلغة فهو
اذن باطلاق ما اي اسم او الاسم الذي يرادفه من تلك اللغة ولا ترادف
الجواد والسخي لتقييد مفهوم السخي بترك ما يسمح به الى الغير مع احتياجه
اليه دون مفهوم الجواد ولا بين الشافي والطبيب لايهامه بالشرب
والعلاج دون الاول فلا يلزم من اطلاق الجواد والشافي على الله شرعا
اطلاق السخي والطبيب عليه او من لغة اخرى ولذا جاز ان يقال
خداي زنده و دانا و توانا و خواهنده و بينا و شنوا و گويا
است قال في شرح المقاصد لاطلاق اهل كل لغة اسماء مختلفة
بلغتهم على الله كقولهم خداي و تنكري شائع ذائع من غير نكير و
كان اجماعا وكفى به دليلا على الاذن الشرعي او باطلاق ما اي
اسم او الاسم الذي يلازم معناه هذا ممنوع وسنده ان لكل اسم
ورد به الشرع لوازم كثيرة كالخالق اي لكل ممكن موجود من لوازم
معناه مفهوم خالق الخنازير وخالق الشياطين وخالق
الشرور ونحو ذلك مما يوهم ولو بالنظر الى الظاهر سيما خالق القردة
وليس مثل هذا الاسم يطلق عليه تعالى ولو عري مفهوم اللازم
عن مثل هذا الايهام فمنع جواز اطلاقه عليه تعالى على مذهب
الشيخ والسلام فيه ايضا منعا مجردا وفيه ان في هذا الاخير نظر
لما مر من منعا ورد عليه و منها انه تعالى ليس بصورة اي

ذي

ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان من شاب امرد او شيخ
اشمط او غيرهما و مثل صورة فرس وغيرها و انه ليس بمحدود
وانه ليس بمعدود اي ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
والا يلزم تجسمه المعروف بامتناعه و حدوثه ولا المنفصلة كالاعداد
والا لم يكن واحدا وقد دل البرهان على وحدته و منها انه لا
يوصف بالمائية اي فيلزم التركيب اي من ماهيته وهو التركيب
العقلي وفيه بحث اذ لم يدل قاطع على انتفاء تركبه عقلا و
غاية ما تمسك به على نفيه ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي
الوجود الخاص الى امرين يتقوم بهما اذ لا اشتراك له مع الغير في
ذاتي والاجزاء ليس في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع مفهومين
من الجزئين في تحليل تركبه في العقل قطعا وهو مردود بانا لا نسلم ان
ذاته الوجود الخاص بل الموجود الخاص وكثير من الموجودات
الخاصة كالجسم والنفس والعقل مركب عقلا ولو سلم انه الوجود
الخاص لكنه غير معقول للبشر بكنهه فمن اين عرف عدم احتياج
العقل في تعقله بكنهه الى امرين يتقوم بهما والاستدلال عليه بنفي
الاشتراك مع الغير في ذاتي وبنفي الاجزاء الخارجية عنه ليس
بتام لجواز ان يكون بعض من المفهومات الصادقة عليه كالعاقل
والمعقول مثلا ذاتيا عاما ولا يلزم ذاتي عام لها لجواز ان لا
يكون له اجزاء محمولة متساوية له ليس شيء منها باعم منه ولا يكون
شيء منها منتزعا من جزء خارجي فيكون مركبا عقلا لا خارجا و
منها انه لا يوصف بالكيفية اي من صفات الجواهر المفردة عند
بعض وصفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب على
و عند الاخرين لئلا يلزم امكانه وحدوثه و منها انه لا يتمكن

كالعاقل بدل

في مكان اي قائم بالجسم فقط عند ارسطو وشيعته او بنفسه فقط
وذلك عند المتكلمين القائلين بالخلاء النافين لزيادة
المقادير في الاجسام فلا بعد ولا امتداد ولا مقدار في الحقيقة
يقوم بالجسم عندهم او بكل منهما وهو عند افلاطون القائل بالبعد
المجسم ومقادير وبالبعد المفطور لاستلزامه التجسم المستلزم للامكان
والحدوث لو تحيز فاما ان يتحيز في الازل فيلزم قدم الحيز اولا
فيلزم كونه محلا للحوادث ولزوم كلا اللازمين وفسادهما مبني على
ان الحيز امر محقق الوجود وقد مر انه متوهم فالدليل القاطع
على نفي تحيزه هو انه اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون
متناهيا بعد ان يكون ممتدا فيلزم تجسمه المستلزم للامكان وحدوثه
او يزيد عليه فيكون متجزيا ممكنا حادثا وانه اما ان يحصل
في جميع الاحياز فيلزم تداخل الاحياز او تداخل المتحيزات
فيها واما ان يحصل في بعضها دون بعض فان كان لمخصص
لزم الاحتياج والامكان والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه يجاد اليه
فيكون احتياج المتحيز الى حيزه فيمكن واذا لم يكن في مكانه
ولا في حيز لم يكن في جهة من علو وسفل باخذ الاشارة ومقصد
المتحرك لا في علو وفوق كما تقرر عليه رأي المشبهة ثم اختلفوا
فيما بينهم فذهب محمد بن كرام واتباعه الى ان كونه في الجهة
ككون الاجسام فيها وانه مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا ان
العرش يأط من تحته اطيط الرحل الحديد تحت الراكب
الثقيل وانه ليفضل على العرش من كل جانب اربعة اصابع
وانه على الطوفان بكى على الطوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه

انشكت عيناه فعاده الملائكة وقال بعض المشبهة ان المخلصين
يعاينونه في الدنيا والآخرة ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي
حتى وجدت برد انامله وقال آخرون انه محاذ للعرش غير
مماس له فقيل بعد غير متناه وقيل بمسافة متناهية
وقيل كونه في الجهة ليس ككون الاجسام فيها ولا في جهة سفل ولا في غيرها
من اليمين واليسار والقدام والخلف لانها اي الجهة ومنها انه الحيز
الى متحدد معلوم يتحدد به متحدد غير معلوم وعند غلاة الفلاسفة
كارسطو واتباعه عبارة عن مقدار الحركة للفلك الاعظم والله تعالى منزه
عن ذلك اي عن كونه زمانيا لاستلزامه تجدده وامتداده وتقدره
بمقادير تعالى عن جميع ذلك وذهب قدماؤهم الى انه امر قائم بنفسه
غير مستقر الى محل بنفسه وحركة تعقله ثم اختلفوا فيما بينهم فقال
افلاطون واتباعه ممكن وقال آخرون واجب لذاته ثم لا يجري
عليه زمان اما على الممكن فلامتناع جريان الممكن على الواجب لذاته
واما على وجوبه فلامتناع جريان الواجب على نفسه واعلم ان ما
ذكر من التنزيهات يغني بعضها عن البعض كوحدته مع سلب
معدوميته وكسلب معدوميته ومحدوديته مع سلب تناهيه وسلب
تركيبه مع سلب تبعضه وتجزيه الا ان تكثير الالفاظ المترادفة
بلفظ التبعض والتجزي وبالتصريح بما علم بطريق الالتزام ككل
من المذكورين مع لفظ التركيب ثم ان مبنى التنزيه عما اي صفات
او الصفات التي ذكرت على انها تنافي الوجوب الوجود
بالذات لما فيها من شائبة الكثرة كما في المعدودية وشائبة الحدوث والامكان
وكل من هذه الثلثة ينافي الوجوب الذاتي على ان ما يمتنع تعالى م

ن

وفيه نظر لان هذا معنى التابع للعرض عند جمهور المتكلمين والمحققون
منهم والفلاسفة لا يسلمون امتناع بقاء الاعراض ويجعلون الحشويه باقيا بل
يجعل المحققين بعضه ابديا ويجعل الفلاسفة بعضه قديما فلم يفيد هذا
التعليل كونه تعالى غير عرض **ومعنى الجوهر** الالتزامي **ما** اى عين او التعين
الذي **يتركب منه شي** ومعنى **الجسم** الالتزامي **ما يتركب هو من غيره**
وليس شيء من المعنيين بمعنى مطابقي او التزامي يتشاور العرف بل
الاول معنى الجزء والثاني معنى الكل فلا يصح تعريف نفي الالفاظ
بهما ومن **ان الواجب لو تركب** من اجزاء خارجية **ما جزاء فاما ان**
يتصف بصفات الكمال التي من جملتها الوجوب الذاتي **فيلزم تعدد**
الواجب لذاته **او لا يتصف فيلزم النقص والحدوث** وليس
بشيء لان الخصم له ان يختار الشق الاخير وان كل جزء من اجزائه
غير واجب الوجود لذاته لكنه قديم فلا يلزم نقص الاله الذي
هو المجموع ولا حدوثه ولا حدوث شيء من اجزائه فان قيل
تركبه يوجب امكانه فلا يكون واجبا فان ذلك الدليل آخر الاحتياج
الى تمامه الى انضمامه الى هذا المزيف ومن ان الواجب اذا كان مصورا
او متشكلا او متكيفا **فاما ال ... الاقدام في افادة المدح**
والنقص ممنوع او بعض هيئة او ل والغول في افادة المدح
من بعضها واليه يرمز قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
فيفتقر ذلك البعض **الى مخصص** متفاوت او تفاوت فهو ذاته او
بعض صفاته الذاتية ويمكن ان يختار المخصص الفاعل فانه
فانه ببعض صفاته او بذاته اقتضى ذلك البعض كما اقتضى لذاته
وجوب **فلا يدخل تحت قدرة الغير فلا يكون حادثا**
الى **ضعيفة** وقد عرفت ضعفها **احتج المخالف** المشبهة والمجسمة

بالنصوص الظاهرة من القرآن والسنة **في الجهة** وهو القاهر
فوق عباده • يخافون ربهم من فوقهم • أأمنتم من في السماء • يدبر الامر
من السماء الى الارض • الرحمن على العرش استوى • اليه يصعد الكلم
الطيب • تعرج اليه • تعرج الملائكة والروح اليه • اني متوفيك ورافعك
الي • عن ... جارية خرساء اريد عتقها في الكفارة على النبي صلى الله عليه
وسلم فقال لها اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وقال لولاها
اعتقها فانها مؤمنة • وسأله سائل عن الله فقال اين كان ربنا قبل
ان يخلق السماء فقال كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء •
وكان جبرئيل عنده صلوات الله عليهما فاتاه ملك فقال اين تركت
ربنا فقال في سبع ارضين ثم جاءه آخر فسأله مثل ذلك فقال في سبع
سموات ثم جاءه آخر فسأله مثل ذلك فقال في المشرق فسأل آخر فقال
في المغرب • ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط ويرفعه
يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل **وفي الجسمية**
وجاء ربك • وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام •
ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا • يقول الله تعالى يوم القيامة يا
ابن آدم استطعمتك ولم تطعمني • من تقرب الي شبرا تقربت
اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني
يمشي اتيته هرولة ان العرش حتى ان له اطيطا كاطيط الرحل
الجديد • لما وصل رسول الله صلى الله عليه وسلم في معراجه الى السماء
السابعة اتاه جبرئيل فقال قف يا محمد فان ربك يصلي فقلت
وان ربي يصلي قال نعم قلت فاي شيء يقول قال سبوح
قدوس سبقت رحمتي غضبي • روي ان بني اسرائيل سألوا
موسى ايصلي ربك فاوحى الله اليه ابلغهم اني اصلي كيما تغلب رحمتي غضبي
كما بلغ ...

العماد بالمد السحاب الرقيق الابيض والعما بالقصر عدم البصر صح

... ان ... الرحمن ... ان ... السلام

ولولا ذلك لهلكوا اني وجدت ربي يتجلى وفي الفصوص ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وفي رواية على صورة الرحمن رايت ربي
تبارك وتعالى في احسن صورة اتاني ربي في احسن صورة فياتيهم
في صورة غير الصورة التي يعرفونها فيقول انا ربكم فيقولون
نعوذ بالله منك • دخلت على ربي في جنة عدن شابا جعدا في ثوبين
اخضرين وفي الجواهر ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه • يد
الله فوق ايديهم • بل يداه مبسوطتان • خمرت طينة آدم بيدي اربعين
صباحا خلط طينة آدم بيده • فخرج كل طيب بيمينه • وكل خبيث
بشماله • ثم مسح احدى يديه على الاخرى • ياخذ الجبار سماواته وارضه
بيده • ثم يقبضهما ويبسطهما • ويقول انا الجبار • انا الملك اين
الجبارون • اين المتكبرون • والسماوات مطويات بيمينه
يمين الله سحاء لا يغيضها شيء قام المقسطون عند الله على منابر
من نور عن يمين الرحمن الحجر الاسود يمين الله في ارضه يصافح
بها من يشاء من خلقه فوضع كفه بين كتفي فوجدت برد انامله بين
ثديي ان الصدقة تقع في كف الله ان احدكم اذا تصدق
بالتمرة من الطيب ولا يقبل الله الا الطيب يجعل الله ذلك في كفه
فيربيها كما يربي احدكم فلوه او فصيله حتى يبلغ بالتمرة مثل احد قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن جاء رجل من اهل الكتاب الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال له يا ابا القاسم ان الله يمسك السماوات
على اصبع والارضين على اصبع والجبال على اصبع والشجر على اصبع
والماء والثرى على اصبع ثم يقول انا الملك الجبار فضحك رسول الله
حتى بدت نواجذه ثم قرأ وما قدروا الله حق قدره • عجب ساعد
الله اشد من ساعدك وموساه احد من موساك ان كثافة جلد

الكافر

الكافر في النار تبلغ اربعين ذراعا بذراع الجبار ان الله تعالى خلق
ملائكة من نور الذراعين والصدر وفي رواية من نور ذراعيه وصدره
ويصنع على عيني تجري باعيننا ارفع اقام العبد في الصلاة فانه بين
عيني الرحمن ان الله يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ياحسرتا
على ما فرطت في جنب الله فيضع الجبار قدمه في النار ان الله
يقول لعبده وقد قرب بين يديه فيقول اي رب اخاف ان تدحضني
خطيئتي فيقول خذ بقدمي فياخذ بقدمه فيمر فتلك الزلفى قال
الله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب لما قضى خلقه استلقى
ثم وضع احدى رجليه على الاخرى اني اجد نفس الرحمن من قبل اليمن
كتب على نفسه الرحمة • وبان الواجب لذاته موجود وان كل
موجودين فاما كل منهما بذاته فرضنا ان والله تعالى والعالم موجودان
وهو ليس حالا في العالم لغنائه عما سواه واستحالة الحال الى المحل
ولا محلا لحدوثه ووجوب خلو القديم عن الحادث فيكون مـ
مباينا للعالم في جهة من الفوق فيتعين اي ان ذلك المذكور من
وجود كون كل موجودين على حالة ذكرت ومما يتفرع على هذا
الوجوب كمباينة الله تعالى للعالم وكونه في جهة وحيز وجسميته
ومصوريته وتناهيه وهم محض وحكم كاذب على غير المحسوس
ان الله تعالى باحكام المحسوس وهو الجسم والادلة القطعية قائمة
على انه واجب الوجود لذاته وعلى نفي التشبيهات فيه فيجب ان
يفوض علم النصوص الى الله تعالى وان يأول على ما هو داب
السلف كمالك بن انس ومقاتل بن سليمان واحمد بن حنبل
وداود الاصفهاني وغيرهم رحمهم الله وكان يحترزون في التشبيه
الى غاية اتقوا عندها فيمن حرك يده عند قراءة خلقت بيدي

اصابع ٧٩/١٢

أو إشارة بإصبعه عند رواية قلب المؤمن بين إصبعين فقالوا إن من
أصابع الرحمن بأنه وجب قطع يده وقلع إصبعه قالوا إن توقفنا
في تعيين النصوص وتأويلها لوجهين الأول أن قوله تعالى فأما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و
ابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله قد منعنا عن ذلك الثاني
أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الله تعالى
بالظن غير جائز فلعلنا نحملها على غير مراد الله تعالى فنقع في الزيغ
بل نقول كما قال الراسخون في العلم كل من عند ربنا آمنا
بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه إلى الله تعالى ولسنا بمعرفة ذلك
من شرائط الإيمان وأركانه ولا نحن مكلفين بتحصيلها واحتاط
بعضهم أكثر احتياطاً حتى لم يقرأ اليد ولا الوجه ولا نحوهما بالفارسية
مثلا بل إذا احتاج إلى الكشف عنها بعبارة أخرى عبّر عنها بألفاظ
أوردها الشرع إيثاراً أي اختياراً للطريق الأسلم الموافق للوقف
على الله أو تأول بتأويلات صحيحة مناسبة لما عليه القطعيات
الدالة العقلية كما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث من أن
الفوق المتعال أو التعالي منزلة ومكانة لا منزلا ومكانا وكونه
تعالى في السماء فوق سبع أرضين فوق الشرف وفي القرب وعلى
العرش والعروج والصعود والرفع إليه من هذا القبيل
أو في هذه المواضع بمعنى على كما في في جذوع النخل والاستواء
والاستيلاء أو العماء بالمد السحاب الرقيق وبالقصر معروف
يشبه عدم الكون حال التعداد أي البعيد عن الوجود أو التقريب
منه بالسمع والعماء أو من أن المذكور بمعنى جاء أمر ربك يأتيهم
عذاب الله وتقبيل الله إلى سماء الدنيا بالتفضل والإحسان أو

العماء بالمد السحاب

سرا

ينزل رحمته أو ملائكته ويروى نعات ينزل بهم البارّ ومن بعض
أوليائي أو سخطي والستر وتقرب رحمتي وكرمي ومن جهة نقل
كونه الرحمن على كور أهل حملة العرش وملاء العرش بآثار جلاله
وصلوته تنافي على نفسه أو على بعض عباده ومدحه له ومن أن الصورة
الصفة أو الضمير عائد على إنسان مشاهد بضرب أو يلطم وجهه أو
مشاهد آدم أو إلى آدم أو الإضافة إضافة تشريف كبيت الله وناقة
الله ورأيت ربي في أحسن صورة كما رأيت من خطب على المنبر
يوم الجمعة على حماره وهو حال من الفاعل كشفنا جدا أي
ثم تبين أحسن أو معناه رآه قلبي مع علمه بالاستدلال ووقع في
أحسن صورة للعالم أو للنفس كما يقال ما رأيت شيئا
إلا ورأيت الله فيه قال الله تعالى على سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم ومن أن الوجه الوجود واليد القدرة أو النعمة
واليمين ما ظهر من شأن المحبة من القدرة واليسار ما بطنت
ويمين الرحمن يمين عرشه والكف والإصبع والساعد الملك والسلطان
والقدرة وإصبعاه عدله وفضله وقهره ولطفه والقوس القطع و
الجبار السحاق لأنه تعظم وتكبر عن قبول الإيمان أو كسر وكان
الأوائل بذراعه يقدرون المسافات وكان يزيد على ذراع العاج
بقبضة أو طويل اليد والذراعان والصدر فرائح الأسد المذكور
في السماء وصدره والإضافة في الرواية الأخرى للتشريف والعين
البصر وضحكه رضاه ونحوه جميع صفاته الغيبية والطافة المتنوعة
والجنب الأمر أو الجانب والحرم والقدم خلق من مخلوقاته
أو مقدمون من الكفار والإضافة بطريق الملك أو بمعنى ما
قدمه لك من العفو والغفران والاستعلاء إلقاء البعض على البعض و

الرجل الجماعة والعين كما انهم مفردات خلقه التي بعضها على بعض مجمل الكل
منقسما على قسمين كل منهما جماعة من الموجودات كسبع سموات علوية و
سبع ارضين سفلية ثم وضع احدى الجماعتين وهي العلويات على
الاخرى وهي السفليات والاضافة بطريق او التفخيم راجع الى خلقه
لا اليه تعالى والتفخيم التشريف والتفخيم الذات والمحققون من
علماء البيان قالوا قولنا الاستواء واليد والعين ونحوها مجازات
على الاستيلاء والقدرة والبصر وغيرها انما هو لنفي التشبيه والحد عن مو
التجسيم بسرعة والاولى تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية
بابرازها على الصور الحسية على ان للسبيل الاحكم الموافق
للعطف الا الله والراسخون في العلم وهاهنا مسلك ثالث متوسط
يحقق به الامام العلامة بلا ريب وحققه لمن يريد ان يسلكه في
مفتاح الغيب فقال من القواعد العظيمة الجدوى المدركة
كشفا وشهودا ان كمال الاحدية كالجهات وكما لي في قوته
ومن شانه ان يظهر بنفسه او بالشرط في الاحيان ثم اقتضى الظهور
فيها فاستلزم اتصافا في صفة او صفات ليس اثره منها
يقتضيه لذاته اليه فانه لا ينبغي ان ينفى عنه تلك الصفات
مطلقا ولا ان يثبت له مطلقا بل هي ثابتة له بالشرط منفية عنه
كذلك ولهذا في الحالتين وعلى التقديرين صفات كمال لا سمات
نقص لفضيلة الكمال المتنوع والسعة الشاملة مع تحقق
فرط البساطة والنزاهة على حاله وينفتح على من عرفها
وصدق بها بالنظر او الكشف عرف سر الايات والاخبار
التي توهم التجسيم والتشبيه واطلع على المراد منها وعرف الجمع
بين معانيها وبين القطعيات العقلية القائمة على كمال

تنزيه الواجب الحق تعالى وعما ينافي وصفه كما هو عليه فسلم من
شائبة التناقض وورطة التشبيه والتاويل وعرف تجسد
الارواح الملكية وتجسد جبرئيل وميكائيل وتحملها السلاح للحرب
ودخول احدهما او كلاهما الى ... من الارض لحجرة عائشة رضي
جرمو الله عنها الى غير ذلك مع اتفاق المحققين من العلماء على ان ذات الملائكة
التي هي المجردات تقتضي لا تتحيز ولا تسع حجرة ولا البقعة ولا تتكل ولا
يتحمل السلاح وعلى ان الداخل في حجرتها والمتشكل بشكل دحية
اسو ١٢ وشكل شاب شديد سواد الشعر شديد بياض الثوب هو
جبرئيل حقيقة ولا يلزم مفاسد التجسم و منها انه لا يشبهه
شيء قيل لا يشاركه ولا يتحد معه شيء في الكيف لانه كما هو منزه
عن الكيفية وقال ان اي فظاهر ان ليس له موجود خارجي
مماثله لاستلزامه التعدد وهو ممتنع والتركيب العقلي وقد قيل
بالستين الله فان قلت قد علم كل من وجهي التنزيه المذكور ما تقرر
فلا وجه لاعادته قلت قد ذكر انه لا يجتنب عن التكرار ههنا
كما مر فلا فساد وانما ان موجود بوجود حقيقي لا مجازي وعلم
ليس ... في غاية الوضوح ولا على ... انكشاف المعلوم به
محدث معلوم الغير فله ابتداء وجابر الوجود فان بطريان
فيتجدد ما ينافيه من الجهة وغيرها عرض فيتجدد في كل زمان
اقول ل ويتناهى تعلقه وليس علمه تعالى الا موجودا بوجود اتولي و
صفة وقديما ودايما من الازل الى الابد ومعلوم الذات
عرسالما من طريان المنافي وفي غاية الوضوح والانجلاء وغير
متناه التعلق فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من
الوجوه المذكورة هذا كلامه ولا يدل على ان المماثلة بين الشيئين

لا يثبت الا بعد اشتراكهما في جميع اوصافهما بل قوله فلا تماثل علم الخلق
بوجه بشيء يعني بان التماثل بين الشيئين قد يحصل بوجه دون وجه و
لكنه قد صرح في موضع آخر بان الى تكيف بتفسير التماثل الواجب
وقوعه بين المتعدد والامور المتغايرة ولا يخرج عن علمه تعالى مذكور
اي ما من شانه ان يذكر سواء كان ممتنعا او واجبا لذاته تعالى او ممكنا
قائما بالذات الواجب لذاته كصفاته الذاتية او ممكنا آخر بل يحيط
بكله علما قال الرازي معلومات الله تعالى متناهية ذواتها وصفاتها
لكن جهات ولا انتهائها على ذات الله وصفاته غير متناهية وسمعت
الشيخ الوالد قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال
سمعت شيخ امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته
في كل واحد من تلك المعلومات الغير المتناهية غير متناهية ايضا
وذلك لان الجواهر الفردة يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها
على البدل واتصافه بصفات لا نهاية لها عليه وكل تلك الاحوال
التقديرية الدالة على حكمة الله تعالى وقدرته معلومة له تعالى و
لا يخرج عن قدرته شيء اعني الممكن الآخر المذكور يعني ان كل فرد
ممكن من افراد هذا الشيء ان وجد فانه يوجد بقدرته ابتداء
واستقلالا لا فعلا ومعلومه اشمل من قدرته ومقدوره وهما
اشمل من ارادته ومراده وهما اشمل من رضاه ومرضيه وانه غير
قبيح اصلا لان الجهل بالبعض من الممكنات والعجز عن البعض
من الممكنات نقص والله تعالى متعال عنه ولانه الى الاحتياج
الموجب للامكان المنافي للوجوب وافتقاره الى مخصص غير
ذاته لذلك البعض من البعض الآخر فان نسبته الى الكل على
سواء لان المقتضي للعالمية والقادرية والمصحح للمعلومية والمقدورية

صد
هو صلاحية الذكر والامكان والمقتضي الى الغير ممكن وفي نسخ المقاصد
من ادلة المقام دليل التوارد وهو ان كل شيء ممكن اشير اليه
مقدور لله تعالى قطعا ولو كان مقدور الغير وفرضنا تعلق اراد تهما
تعالى بوجوده فوجوده اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح
بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلو ل
واحد لان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي
المجموع ويرد عليه ان قدرة الله تعالى فيقع بها مستقلة بالا
تحقيق ويضمحل قدرة العبد وهو ايضا ومنها ادلة التمانع وهو
انه لو وقع ممكن بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بضد ذلك الممكن حال ايجاد الغير له كحركة الجسم وسكونه
في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان
لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن العلة التامة
وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما فقط لزم
الترجيح بلا مرجح ويرد عليه ما قد عرفته ولان النصوص والله
بكل شيء عليم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور عالم الغيب
والشهادة ولا يعزب عنه مثقال ذرة وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين الم تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ما يكون
من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى
من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا
يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم لتعلموا ان الله على كل شيء قدير
وان الله قد احاط بكل شيء علما وكان الله على كل شيء مقتدرا

كل مر

اي غير ذلك ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فثبت انه لا موثر
الا الله ولا خالق سواه لا كما يزعمه الفلاسفة من هذه الجمل و
جدت في بعض النسخ فما موصولة او موصوفة وان لم يوجد كما في
بعضها فتحتملها والمصدرية انه لا يعلم الجزئيات الحقيقية و
انه لا يقدر لكونه واحدا من جميع الوجوه على اكثر من واحد هو العقل
الاول ولا كما يزعم الدهرية انه لا يعلم ذاته وقيل يمتنع علمه بنفسه و
قيل علمه بعلمه وقيل بما علمه بما لا يتناهى وقيل انما يعلم في الازل نفسه
واحوال نفسه والماهيات واما التصديق بان هذا قد يوجد
وذلك قد عدم وتصور الجزئيات الحادثة فانما تحدث في ذاته
وبالجملة فذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده ولا يحصل قبل
وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف ذاته بعلوم حادثة
فقط او بانه بعد حدوثها من تعلقات واضافات ولا كما يزعم النظام
واتباعه انه لا يقدر على خلق القبيح من الجهل المركب والكذب
والظلم وغيرها ولا كما ذهب اتباعه انه ليس بقادر على ما علم انه يقع
او علم انه لا يقع ولا كما يزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ولا كما يزعم عامة المعتزلة منهم الجبائي
واتباعه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد كما ان العبد لا يقدر على
نفس مقدور الله فان القدرة من الصفة المؤثرة وتعلق الارادة
والامر به انما هو امر آخر كتعلقها وتعلق الارادة وغيرها فقد
يجتمع على وجود مقدور الى حيث توجبه فيجب لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فالقادران والقدرتان بالوجه المذكور يمتنع توارده
على مقدور واحد بالشخص لامتناع اجتماع علتين تامتين على معلول
متشخص كما مر فهذا الفعل لا يقدر الله على نفس مقدور غيره و

بالعكس

مباحث الصفات

وبالعكس ومع القدر واحد من غيره على نفس مقدور واحد من غير آخر
فالحق انه مذهب هذه العامة واما مذهب نفاة القدرة عن
العبد بل غير الله راسا والاول لا يخفى بطلانه فتعين حقيقة الشامل
قوله اي وليس الكل من الفاظ الحي والقادر والعالم والسميع والبصير
والمريد ولا شيء من اثنين منها الفاظا مترادفة ومعلوم ان صدق
مفهوم المشتق الذي هو غير اسمي الزمان والمكان واسم الالة كاسم
الفاعل والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم المفعول والماضي
والمضارع على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق صفة له
زائدة على ذاته ففي الامثلة المذكورة بل فيما عدا اسم المفعول و
والمبني للمفعول على جهة قيامه لذلك الشيء وفيهما على وقوعه عليه
فثبت له صفة العلم وصفة القدرة وصفة الحيوة وغير ذلك
فانه به زائدة على ذاته وما يقال ان الحق على ثلثة اقسام مضيء بضوء
يغاير ذاته وينفك عن ذاته كوجه الارض المضيء بضوء الشمس
او غيرها من الكواكب والسرج ونحوها ومضيء بضوء يغاير ذاته
ولا ينفك عنه كجرم الشمس المضيء بضوء نفسه فانه ليس مظلما
قطعا بل مضيء بالوجه المذكور وذلك كالموجود فانه اما موجود بوجود
يغاير له لكنه يلزمه كالممكن القديم او بوجود هو ذاته كنفس الوجود
فانه ليس بمعدوم البتة بل موجود بوجود هو عينه وذاته وقد قيل الحكماء
باسرهم والمحققون من المتكلمين ان الحق تعالى وجود خاص موجود
بوجود هو عينه فلذلك عالم وحيوته وقدرته وسائر صفاته الذاتية
كذلك يكون عالما بعلم هو ذاته قادرا بقدرة هو ذاته وقصد الشارح واخرابه بان
اتصاف الشيء بنفسه ذاته في نفس الامر كاتصافه بنقيضه ليس بمعقول فان
الضوء اذا اعتبر المغايرة المصححة للحمل صدقه في نفس الامر لا مضيء وكذا

انتهى

[illegible]

٨٣

زعم نخ

وجوده

الوجود لا موجود به نفسه بل لو كان موجودا فبوجود آخر زائد عليه ولنوع الذين
لا كما يزعم المعتزلة كالفلاسفة انه عالم بجميع المعلومات بذاته اي بعين
ذاته لا علم له زائد على ذاته وقادر على جميع مقدوراته بذاته لا قدرة له
زائدة على ذاته اي قولنا مثلا زيد اسود لا اسواد له وفي شرح المقاصد و
المعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرفعون
اهل السنة من الناس لا نشاء براسه بل يباهون بنفي الصفات
ويعدون اثباتها من الجهالات ثم لنا على هذه الدعوى ادلة ثلاثة
الاول ما مر من انه عالم قادر الى آخره والثاني انه قد انطقت
النصوص القطعية وورود الاجماع التام بثبوت علمه وقدرته و
غيرها وبزيادتها على ذاته زيادة واضحة كقوله تعالى انزله بعلمه
فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه يعني متعلقاته العلم و
لا بعين مقارنا للعلم لما يلزم كون العلم منزلا فيجب تاويله وقوله
وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وكقوله
ان القوة لله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين والثالث
انه قد دل صدور الافعال المتقنة منه على وجود علمه وقدرته وحيوته
بمعنى ان يكون كل منها صفة زائدة قائمة بذاته لا ان تلك النصوص
نطقت بمجرد تسميته عالما وقادرا ولا ان هذه الصدور دال
على مجرد تسميته عالما وقادرا فهذان الدليلان الاول منهما معترض
عليه بان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب وصدق النصوص
وحجية الاجماع يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ثم لو
ابدل من لفظ ثبوت لفظ زيادة كما وقع واورد هذا بعد ذلك يسقط
الاعتراض واما الثاني منهما فقد ذكر فيما سبق لاثبات ان الصانع
تعالى حي عالم ونحو وصف زائد على ذاته وانت خبير بالمناقشة فيه

وبين

وبين النزاع بالاثبات والنفي بيننا وبين المعتزلة في العلم
والقدرة ونحوهما التي هي من جملة الصفات والكمالات فان الا
تفاق على نفي هذه عن ذاته راسا ومطلق حاصل كما الى عالم بل علما
و باعتبار التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة الى غير ذلك من
السمع ونحوهما فالذات والعالم والعلم والقادر والقدرة و
غير ذلك كلها هنا شيء واحد فلا يلزم تكثر الذات الواجب الوجود
ولا تعدد الى ويلزمكم ايها المعتزلة محالات فاحشة الاول
كون العلم مثلا قدرة وهو حيوة وسمعا وبصرا وارادة وكلاما
وكون القدرة علما وحيوة وسمعا وكذا البواقي من غير تمايز
اصلا لان كلها نفس الذات والذات هو القدرة لان القدرة
اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة
والثاني كون العلم مثلا قائما بنفسه وواجب الوجود لذاته عالما
وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق الى غير ذلك من الكمالات
الالهية وليس كذلك وفاقا فمن صح الكعبتين بان من زعم ان علمه
يعبد فهو كافر والثالث كون الواجب لذاته غير عالم بذاته والرابع
كون حمل هذه الصفات على الذات غير مفيد كقولنا الذات
ذات والعالم عالم اي العالم علم مع انه مفيد محتاج الى البيان كما في
قولنا الله عالم بل بعيد من قبول الاذهان كما في قولنا الله علم
والخامس ما مر من لزوم كون الشيء مثلا اسود بلا سواد والسادسة
لا كما زعمت الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام فان الكرماني
في شرح المواقف هو بتشديد الراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف
وتخفيف الراء تمسكا بقوله الشعر فقه ابي حنيفة وحده والدين
دين محمد بن كرام من ان له صفات قائمة بذاته لكنها اي بعضها

علما

زعم نخ

حادثة أي ما لا يتقدم به ويحل فيه لا كما يزعم أبو الهذيل وأتباعه أن البارئ
مريد بإرادة حادثة لا في محل ولا كما يزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام
ليس بقائم بذاته بل قائم بغيره وحال ضميره وصفته ممكن
أي عاقل فهو ممن قالوا بثبوت الثمانية وهم القائلون بالسبع المشهورة
من صفاته الذاتية وبأنه لا صفة سوى ذلك لشبهتين احديهما أن
الصفة الزائدة ما لا دليل عليها وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد
بمنع المقدمتين وثانيتهما أنا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة
الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة أخرى لعرفها معشر
العارفين الكاملين بها وإلا لزم منتف بالضرورة ورد بالمنع
بل التكليف بقدر الوسع وهو مستوف فلا حرج لكن أن الكاملين لم يعرفوا
صفة أخرى له كذا في شرح المقاصد أو بقدر ما أكثر قال الشيخ أبو المنصور
الماتريدي وأتباعه ثبوت التكوين وراء السبع ونسبوا إثباته
إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعري كأبي
جعفر الطحاوي وغيره وأثبت الأشعري البقاء وقبله القائلون
من الأشاعرة وذهب آخرون منهم إلى أنه ليس بصفة زائدة على الوجود
وزاد في صفاته الحقيقية بعض ما ورد به الشرع وامتنع حمله
على معناه الحقيقي أو أمكن كالاستواء واليد واليمين والإصبع
والوجه والقدم والجنب والتقدم والرحمة والكرم والرضا وأثبت
القاضي إدراك الشم والذوق واللمس صفات أخرى أشار إلى
فلا يلزم من قدمها قدم الغير بل قدم أمور ليست بعين الله ولا
بغيره ولا تكثر القدماء وتعددها فإن تكثرها وتعددها
موقوف على تغايرها والنصارى أي متغايرين وههنا جواب
آخر وهو أنا لا نسلم أن تكفير النصارى بمجرد إثبات القدماء الثلاثة

القدماء او

بل قوله تعالى وما من إله إلا إله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث
ثلاثة شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة متصف كل منهم بصفة
الألوهية من قيامه بنفسه ووجوب وجوده بذاته أي بغير ذلك من كمالاته
وعلى أنهم ما كفروا بهذا القول فأين هذا من القول بإله واحد في ذاته
واحد في صفاته قد نطق بجلاله وجماله قواطع كلامه ومقاله فالأولى
أن يقال ذاته تعالى واحدة وصفاته الذاتية متعددة إلى سبع أو أزيد
والمستحيل تعدد ذوات أي أمور كل منها قائم بنفسه قديمة بالقدم
الذاتي وقد دل القاطع العقلي على استحالته أو البرهاني ولم نجد في المعاد
شيئا يدل عليه لا تعدد ذات واحدة وصفات كلها قديمة وقد
يقال الأزلي موجود لا أول لوجوده والقديم هو الأزلي القائم بنفسه
وهو أخص منه فالصفات أزلية لا قديمة والأولى أن لا يجترأ
على صيغة المجهول أي لا يجترئ المؤمن على القول بكون كل من
الصفات واجب الوجود لذاته بل يقال هي أي الصفات واجبة
إلى آخره والتفصيل أن واجب الوجود مطلقا إما واجب الوجود لغيره
أو واجب الوجود لا لغيره ثم هو إما واجب الوجود لا لعينه وذاته
أو واجب الوجود لعينه وذاته ويتناول القسمين مفهوم واجب
الوجود لا لغيره ومفهوم واجب الوجود لذاته أي الذات ذلك الأمر
الذي ليس بغير ذلك الواجب وكان المشهور فيما بين الجمهور
من مفهوم واجب الوجود لذاته هو القسم الثاني جعل فيكون
هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته
يعني أنه واجب لذاته وعينه وأنها واجبة لذاته أي لذات
الواجب تعالى وتقدس وكلاهما أن الله وصفاته واجب
لذاته فلا محذور وفيه نظر فإن العبارة الواردة في هذا المعنى

ازيد ر

لذاته نخ

قولنا الله وصفاته واجب الوجود لذاته لان الوجود لذاته لا الواجب
الوجود لذاته هو الله وصفاته وهذه عبارة ذلك القائل كما
نقله عنه لا الاول والبعض في حل عبارته ما سلفناه لكن غير مرضي واما
في انه بانهي ممكنة غير حادثة بل قديمة وحال قدم الممكن القائم بالذات
باجماع المسلمين ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات
القديم الواجب واجبا به غير منفصل عنه فيلزم تخصيص قولنا انهم
الاول ان كل ممكن حادث والثانية ان علة الاحتياج الى المؤثر
هو الحدوث دون الامكان والثالث ان كل ممكن مستند الى
الله بالقصد والاختيار لان استناد الصفات عند من يثبتها
من اهل السنة وليس الا بطريق الايجاب فهو مختار بالنسبة الى
آثاره المنفصلة وموجب بالنسبة الى آثاره المتصلة اعني صفاته
الذاتية ولكن لا مؤثر الا الله فح يلزم ان يكون الحق هو القابل
لصفاته والفاعل لها معا وانه اعني كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء
واحد حق عندهم خلافا للفلاسفة فليس اي ولصعوبة
هذا المقام وهي انا لو لم نوجد الصفات لتعطلت الذات و
لو وجدت وقدمت لتعدد القدماء الاغيار وهو كفر ولو حدثت
لزم قيام الحادث بذاته فيستلزم حدوثه تعالى عنه اضطر كل
طائفة من جانب الى جانب زعما منهم ان اول من ذلك في الاختيار
بل واجب فذهب المعتزلة الى التعطيل ونفي الصفات توهما
ان هذا اولى من اختيار الطرفين الاخرين بل واجب وذكر الفلاسفة
استطرادا لانهم لا يتحاشون من القدماء الاغيار فلو قيل مذهب
المعتزلة كالفلاسفة لكان في غاية الحسن وذهبت الكرامية
الى نفي قدمها وهذا يقتضي ان لا يقول الكرامية بقدم صفة من

صفات الله تعالى وليس كذلك فانهم قالوا لله صفات قديمة كالقدرة
والمشية والكلام والسمع والبصر وحادثة كالارادة والتحول والتسمع والتبصر
فهم لو كانوا ايدون المقام صعبا لما اخذوا الطرفين من الصعوبة
فذكرهم لانتساب المقام والاشاعرة الى ان يمكن الانفكاك
بمكان او كزمان او بوجود وعدم بينهما الى ان ارادوا بصحة الانفكاك
في تعريف الغيرين صحة الانفكاك من الجانبين كالجواهر المنفردة في
الاجسام انتقض تعريف الغيرين منعا بالعالم مع الصانع
وبالعرض مع المحل فانه لا يجوز الانفكاك من الجانبين فيما بين كل
من الغيرين الاولين والغيرين الاخرين اذ لا يتصور وجود العالم
منفكا عن وجود الصانع لا بالعدم لامتناع وجود المعلول بدون وجود
علته ولاستحالة عدمه في نفسه ولا بزمان لسرمديته وجوده
ولا بمكان لتعاليه وجوده عنه ومعنى الانفكاك بالمكان ان يوجد
المنفك في مكان ولا يوجد المنفك عنه فيه ولا يتصور وجود
العرض كالسواد مثلا بدون المحل بعدمه او مكانه او زمانه وهو
وكذا من ان المغايرة بين الذات والصفة اي بدون الصفة
ومن ثمه قبلت المعتزلة والحكماء عراء الذات الواجبة عن كل
صفة زائدة لا يقال ان المختار هو الشق الاول والمراد
بالانفكاك فرض تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر وان كان المفروض
محالا اي فانه مساق الكلام يقتضي ان تعالى كما يمتنع فرض
تصور وجود العشرة بدون الواحد يمتنع فرض تصور وجود
الواحد بدون العشرة اذ لو امكن فرض تصور وجود الواحد
مع العشرة بدون العشرة لما كان ان في العرض اي النسبي
مع المحل مع انهما غيران واما العرض الغير النسبي كالمقدار

١٨٧

واللون فيمكن فرض تصور وجوده بدون محله وان كان المفروض
محالا فهو ومحله يصدق عليهما تعريف الغيرين بلا شبهة وقد خالف
في ذلك جميع اخوانه من المعتزلة اي لان العشرة اسم لجميع الافراد
يتناول لكل فرد اي واحد مع اغيار التسعة الباقية فالعشرة
عين كل واحد مع اغيار التسعة وكل واحد منها عين العشرة
فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه جزء
من العشرة وان يوجد العشرة بدونه اي ولا يخفى ما فيه
من الفساد اما اولا فلان قوله العشرة اسم يتناول لكل واحد
مع الغير ان اراد به انه يتناول لكل واحد مقيدا بتلك الاغيار غير
منضمة اليه فالجزئية مسلمة والتناول ممنوع فان العشرة مجموع
عشر وحدات لا وحدة واحدة مقيدة بالتسع الباقية وان اراد به
انه يتناول لكل واحد مع تلك الاغيار مع ضمها فالتناول مسلم والجزئية ممنوعة
فان العشرة عين ذلك نحو ذلك عينها لا جزؤها واما ثانيا فلان
تفريع على ما ذكرنا اليه يفيد ان الجزء عين الكل وبالعكس ولم يقل به
احد بل المتفق عليه عندهم انهما ليسا بعينين ولا بغيرين بلا واسطة
واما ثالثا فلان قوله لانه جزء مستدرك اذ تم كلامه بدونه ولو جعل
علة اخرى على الشرطية السابقة بمعنى ان الكل كما هو جزء من شيء ولا يوجد
ذلك الشيء البتة بدونه فالعينية او عدم المغايرة ثابتة بينهما فهو ممنوع
اذ هو اول المسألة واما رابعا فلان اصطلاحهم على انه كما لا تغاير
بين صفات موصوف واحد هو الحق لا تغاير بين اجزاء الكل المركب
وقد اثبت التغاير بقوله لكل فرد مع اغيار التسعة شرح
المقاصد والمعقول ما قال امام الحرمين ان ما يعقل معنى الغيرين مما
لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية ولا يقطع

واما خامسا فلان
مغايرة الشيء للشيء
لا يستلزم مغايرة لكل جزء
من اجزائه ٥

سلطان

ببطلان قول من قال كل شيئين غيران ثم تعطلوا بالمنع من اطلاق
الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الائمة على ذلك وهي
اي ينكشف انكشافا في غاية التمام والكمال المعلومات اي المذكورات
اي الامور التي من شانها ان تذكر ويعبر عنها عند تعلقها بها بمنزلة
جوهر مرآة مصقولة فانه ينكشف به صور الاشياء على ذاته
اتيا فلا يتغير العلم في نفسه بوجود وعدم وانقلاب من حال
الى حال بتغير المعلوم في نفسه بشيء مما مر وان كان حاكيا عنه
مطابقا له كما لا يتغير المرآة في نفسها بتغير الصور وجودها وعدمها
يتبدل التعلق فيما في فانكاته اي معلوماته المتغيرة وتعلقاته بها بمنزلة
انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
ميامنا له بعد ان كان متياسرا له من غير تغير في ذاته اصلا
او جلس زيد صحيحا عنده ثم مرض فانه يصير مجالسه مريضا
بعد ان كان صحيحا ولا تغير له قطعا والقدرة وهي ترسمها
صفة من شانها ان تؤثر في الممكن وترجح احد جانبيه بالقصد و
الاختيار وقد يقال صفة تؤثر على وفق الارادة وقال
صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقاتها والاول
اولى منه لاختصاصها بظاهرها على القادر وهو المختار عندهم
دونه والحياة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم ومن
ثمه يستدل على الحياة بالعلم والقدرة انه عالم قادر بالدليل الدال
على علمه وقدرته وكل ما هو عالم قادر فهو حي بالضرورة والقوة بمعنى
القدرة فلا اولى ذكرها في جنبها كالارادة والمشية والسمع صفة
ازلية ومدار عليه التعلق بكل مسموع سواء كان مسموعا ام لا
متعلقة بالمسموعات فكل مسموع ينكشف اليه تعالى من جهة العلم

والسمع به والبصر صفة ازلية وراء العلم الشامل لكل مذكور تتعلق بالمبصرات
فكل مبصر يصل اليه من وجهين العلم والسمع به بخلاف المشموم والمذوق
والملموس والمتخيل والموهوم والمعقول فان كل فرد منها يصل اليه
من وجه العلم به فقط وههنا سؤالان متوردان الاول لو كان
بصيرا او سميعا لكان جسما لان كلا من البصر والسمع يقتضي
جسمية محله واللازم باطل وجوابه منع الملازمة وسند بانه يبصر
فيدرك ببصره كل مبصر ادراكا تاما لا على سبيل الانطباع او
خروج الشعاع بشروطهما في الرؤية ولا على سبيل التخيل بالحس
المشترك الذي هو سلطان القوى الحسية باسرها ولا على طريق
تاثر حاسة له في المبصر المسموع ولا على طريق وصول هواء
متكيف بكيفية الصوت متموج من قرع او قلع الى الصماخ فلا يلزم
جسمية الثاني ان البصر والسمع ان كان حادثا لزم قيام الحادث
بذاته وان كان قديما لزم قدم البصر والمسموع فيلزم قدم كل صوت
وانه باطل بالضرورة وجوابه انا نختار الشق الثاني ولا يلزم من
قدمهما قدم المسموعات ولا قدم المبصرات ولكون قدم
المسموع اخص من قدم البصر بادر الى نفيه وقدمه على قدم البصر
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة والارادة والخبر والامر و
النهي قدم المعلومات والمقدورات والمرادات والمخبر
المخبر به وعنه والمامور والمامور به والمنهي والمنهي عنه والارادة
والمشية اي احد المقدورين كالفعل والترك والحركة و
السكون دون الآخر في احد الاوقات التي لا نهاية لها دون
الاوقات الآخر بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
الكل من المقدورين والاوقات فهي الصفة التي من شانها

التخصيص مغايرة للقدرة قطعا ومع كون تعلق العلم بالوقوع
تابعا للوقوع المتاخر عن الارادة فهي مغايرة له ايضا ورد
بان معنى كون العلم تابعا للوقوع انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم
هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له وليس معناه ان
حصوله متاخر عن الوقوع في الخارج البتة قال في شرح المقاصد
والحق ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة و
سائر الصفات ضرورية وبالجملة فالارادة تستلزم القدرة
والعلم والحيوة وتسمى هذه الاربعة في بعض كتب الصوفية بكمال
الالوهية وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الكرامية ان المشية
قديمة واحدة والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات قائمة
بذات الله تعالى وهو فاسد لوجهين الاول ما مر من استحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى الثاني ان صدور الحادث من الواجب
لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة الاخرى ويلزم الدور
او التسلسل وعلى الرد على من زعم اي النجار ان معنى ارادة الله
فعله انه ليس بمكره فيه ولا ساه والمغلوب او الكعبي وكثير
من معتزلة بغداد ان معنى ارادته فعله انه عالم به او كونه غير
مكره ولا ساه ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر في ذلك الغير
به فاما يريد الله عليه فعلا صادرا من غير المكلف مطلقا او فعلا صادرا منه
ولم يكن حسنا كيف يكون شيئة عبث امر وقد امر الله كل
مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولم يشاء ذلك من كل
واحد لانه لو شاء لوقع وكل من المقدمتين ممنوعة عند
المعتزلة قال الحجي رضي الله عنه ان الله سبحانه وتعالى في
جلاله وكبريائه صفة مؤثرة اعلى واجل من ان يلمحها عيون

بسمي بدل
ان بدل

هذا من اهم المباحث في اطلاق الصفات على ذاته تعالى

يلمحها بدل

٨٨

واضع اللغة حتى يعبروا عنها بعبارة يدل على كنه جلالها وخصوص
حقيقتها فمن ثمه لم يكن في العالم الا عبارة كاشفة عن كنهها لعلو
شانها وانحطاط رتبة واضعه اللغة عن ان يستطرقها الى مبادى
اشراقها فانه يخفى عن دروك ابصارهم كما يخفى الخفافيش
عن نور الشمس الغوص الى نور الشمس لكن لضعف في ابصار
الخفافيش فاضطر الذين يحب ابصارهم لملاحظة جلالها الى
ان يستعيروا من حضيض عالم المتناطقين باللغات عبارة تومى
من مبادى حقيقتها شيئا ضعيفا جدا فاستعاروا لها اسم القدرة
فتجاسروا بسبب استعارتهم على النطق فقالوا لله صفة هي
القدرة يصدر عنها الخلق والاختراع يختص في الوجود باختصاصها
ومصدر الاختصاص صفة اخرى اعظم واسمى فاستعير لها عبارة
المشية قاصرة عن الدلالة على كنه حقيقة تلك الصفة كما في القدرة
بعينها فمن توهم فيها امرا محالا عند المتناطقين باللغات التي تعبر
بها عن الافعال الصادرة منها المخصوصة بالخصوصيات قد
يتساق الى المنتهى الذي هو غاية حكمتها او الى ما دونه فالسابقتان
صفتان في غاية الجلالة فتتغير لهما عن الاول بالمحبة والرضى
وعن الثانية بالكراهية والغضب فهما داخلتان في المشية ويستلزم
الاول اللطف والكرامة والثانية التعذيب والمدح ومنها الفعل
الى ومنها الكلام وصفة لله تعالى فيكون كلاما متعلقا بما يراته
لا بذات غير حقيقته ازلية عبر عنها بالنظم العربي المسمى بالقرآن
والفرقان والبرهان والبيان والكتاب والتنزيل والذكر
والموعظة والحكمة والرحمة والنعمة والحق والنور والروح
والشفاء والنجوم والبشير والنذير والعزيز والكريم والعظيم

والمبارك

البصارو

[illegible]

والمبارك وغير ذلك وبالنظم العبري المسمى بالتورية والسرياني
المسمى بالانجيل المركب من الحروف المسموعة المنزل على رسل
الله تعالى وهو ذلك هو الكلام الحق المختلف في تراكيبه واساليبه
وعباراته واعتباراته وهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المعنى
المعبر عنه كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة وعبارات مختلفة
وبيان ثبوت ذلك المذكور من تلك الصفة بطريق وجداني الى
ارشاد هد ومقايسة الغائب عليه ان كل من يامر وينهى
ويستخبر ويناديل ويخبر يجد من نفسه اولا معنى حقيقيا قائما
بذاته صفة له ثم يدل عليه بالعبارة عربية كانت او غيرها او
بالكتابة او بالاصبع ونحوها وهو ان هذا المعنى القائم بالنفس
باقسامه غير العلم ومباين له وكلام شرحه لكن قصد توضيح
ان هذه المغايرة في غاية الظهور قال او استدل القوم على
مغايرته للعلم بانه قد يخبر الانسان اخبارا نفسيا او لفظيا
تابعا وان كان النفسي واللفظي يتحققان بالنسبة الى السامع
على العكس عما لا يعلمه كمخبر ككون تبريز بابان عزابا جالس
الان على مناره الاسكندرية او كون الان فيها بل عما يعلم خلافه
كمن حكم بان الكل اصغر من جزئه فهذا الاخبار او الخبر النفساني
الشاخص غير العلم وغير المعلوم قطعا فيكون ما عداه من الاخبار الا
النفسانية غير العلم ايضا قال ومغايرته للارادة سيتاتى للجبار
والارادات والتغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي
هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اكلفه في نفسي
او اكلفه ولا اريده تناقض والحق ان التناقض مدفوع اذ
الارادة صفة ينضم الى القدرة فيوثران في التعدد المخصوص

ما لسنة [illegible]

[illegible]

وقع

نشاء

١٩

او يكون من شانهما التاثير فيه فلا معنى للارادة الانسان فعل
غيره لانه لا يقدر عليه والارادة للمقدور ولا معنى لها وطلب فعل
غيره له معنى واضح عند العقلاء انه يجوز الطلب في نفسي منك
بان زيد فيما منك ولا يمكن في ان اريد لان مرادي مقدوري
وقيامك غير مقدوري فلا يكون مرادي فلا اريد منك وما يقال
اني اريد قيامك فهو مجاز من الطلب والكلام في الحقيقة قال و
استدلوا على انه غير الارادة بانه قد يامر الانسان آخر بما لا يريد
كمن امر عبده بفعل وطلبه في نفسه منه ولكن لا يريده منه ذلك
العبد لانه قصد الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره او
رجاء انه لا يمكن ان يريد فعل غيره وانت خبير بان فيه التوهم
السابق والتناقض والسابق وندفعه ويسمى هذا المعنى
المذكور كلاما نفسيا وحديث النفس على ما اي لك وفي
التنزيل ويقولون في انفسهم ويقابل بالوجود الذهني ويكون
العلم عبارة عن الصورة القائمة بالنفس الناطقة المدلول
عليها بالالفاظ الموضوعة ان يقول الكلام النفسي هو العلم نفسه
المعبر عنه بالكلام اللفظي والقول الحسي حتى ان المخبر العالم بكذب
خبره يخبر عن صورة علمية لا يطابق ما في الواقع ونفس الامر
ولو اصطلح على ان العلم هو المطابق لما في نفس الامر فهو يخبر عن
صورة نفسانية كلية كاذبة فالكلام النفسي في هذه الاوقات و
نحوها لكونه غير مطابق للواقع غير العلم بخلافه في سواه والاولى
والدليل النقلي على ثبوت صفة الكلام للحق العلام امران احدهما
اجماع الامة على انه تعالى متكلم و ثانيهما تواتر النقل من الانبياء
كلهم من لدن آدم الى محمد الخاتم صلوات الله عليهم اجمعين بانه تعالى متكلم

وقد

بخبره

بيانه

لاوامره

وقد ثبت صدقهم بدلالة معجزاتهم عليه من غير توقف على اخبار الله
عند صدقهم بطريق التكلم فمن يصرح انصافه بالكلام وهو الحي
العالم القادر نقص التكلم في ذلك كامل والكامل من غير التكلم فيه
قطعا وهو تعالى وتقدس عن كونه ناقصا والنقص مخلوقا فانه
وهذا القدر اعني كون الباري تعالى متكلما لا خلاف فيه لاهل
الكلام وانما الخلاف في معنى كلامه وقيامه بذاته وقدمه فنحن معاشر
الاشاعرة والماتريدية قائلون باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام للمتكلم فحيث اثبتنا سابقا متكلما اثبتنا هناك
ثلثه امور الشيء وصفة التكلم وقيامها بنفسه وذاته وقائلون
باستحالة قيام الحادث والمحدث بذاته تعالى فتكلمه وكلامه القائم
بذاته ازلي فاذا لم يتصور ازلية الكلام الحسي وقدمه جزمنا ان كلامه
هو الكلام النفسي والحديث الذاتي فثبت انه صفات الاله
المعبود جل جلاله ثمان العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر
والارادة والتكوين والكلام فالله سامع متكلم عليم مريد
ذو حيوة مكون سميع بصير قادر متكلم وما قال هو قائم بغيره
وتقريبه الى الاذهان انه كما لا يتجاوز متنور بالنور القائم
بغيره الذي هو الشمس ومنشأ ذهابهم قطعهم بان كلامه
انما هو المنتظم من الحروف المسموعة التي لا يحتمل البقاء حتى ان
المحتمل له كالازلي خلق بقروه في اللوح المحفوظ او كتب في
المصحف غير قرآن ولا كلامه تعالى وانما القرآن وكلامه
ما قراه القارئ وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة
والحروف المنتظمة وبانه حادث وبان الحادث لا يقوم بذاته
فوجب ان يقوم كلامه بغيره فمعنى كونه متكلما انه خلق نوعا

[illegible marginal note]

الارادة صفة ... التكوين

من الكلام في بعض الاجسام الذي قام ذلك النوع به لا بحالفه ونظيره
ما يقال تكلم الامير بلسان الوزير والجني بلسان المصروع وهذا مذهب
ابي هاشم واتباعه من انه ان قلت كلام جبرئيل ومحمد عليهما الصلوة و
السلام وكلام غيرهما من العباد فعل من افعالهم الاختيارية وكل فعل
اختياري للعبد مخلوق له فالكلام القائم بجبرئيل مثلا مخلوق له فكيف
يكون مخلوقا لله تعالى وتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
غير جائز قلت قد مر ان غاية المعتزلة الذين ابو هاشم واتباعه منهم زعموا
ان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد وان كان يقدر على مثل مقدوره
فكلامه تعالى هو صوت او حروف مخلوقة الذي اوجد في الجسم الاول بلا اختيار
ثم ذلك الجسم الاول تكلم باختياره بمثل كلامه تعالى لا بكلامه بعينه فالمسموع
الان من القراء ليس كلامه تعالى ثم من زعم انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد لا يجوز له ان يقول انه تعالى خلق كلاما في بعض المتكلمين ثم انه اوجد
باختياره كلاما مماثلا وذهب الجبائي الى ان كلامه جنس من الحروف
يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند
المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وبكل لسان
ومع هذا فهو واحد لانه لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها
ولا يبطل ببطلانها ازلية الى ابدية ثم معلوم بالبرهان ان الحادث لا
يقوم بذاته وفي هذا الكلام رد على الحشوية و الحنابلة و على الكرامية
القائلين بان كلامه وقولوا عرض من جنس الاصوات والحروف ومع
ذلك فهو قديم عند الحشوية والحنابلة فقط قال في شرح المقاصد
انهم قالوا ان هذه الاصوات والحروف مع تواليها وترتيب بعضها على
البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت
ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من

اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكفى شاهدا
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان جلد الكتاب وغلافه ازليان وعن بعضهم
ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله
وقد صار قديما بعد ما كان حادثا واما قوله عند الكرامية محادث غير
قديم قال في الشرح ومن كان رايت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض
وان سخافة القول اشنع من مخالفة الدليل وهو ذهبوا الى ان المنتظم
من الحروف حادث وانه مع حدوثه قائم بذات الله وانه قوله تعالى لا
كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قديما بالذات فهو حادث
بالقدرة لا محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
قال والحاصل انه قد انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسات
تناقض نتيجتاهما فينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه صفة لله
وكل صفة له قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وما
شانه ذلك حادث فاضطر القوم الى التلفيق بالقياسين ومنع كل فرقة
منهم بعض المقدمات ضرورة لامتناع حقيقة النقيضين معا فمنعت المعتزلة
كونه صفة من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والحشوية
والحنابلة كون المنتظم من الحروف حادثا واهل الحق من الاشاعرة
والماتريدية كونه من جنس الاصوات والحروف وهو الى السكوت وهو
على نوعين الاول هو ترك التكلم بالكلام الحسي مع القدرة عليه
وبينه وبين الكلام الحسي والتكلم به تنافيا والثاني هو ترك التكلم
بالكلام النفسي مع القدرة عليه وبينه وبين الكلام النفسي
تنافيا وهذا الاخير هاهنا والآفة فرق اتيقنا على سكوت الاول
هو عدم القدرة على التكلم بالكلام الحسي وهو على صنفين احدهما

هو المراد م

عدم مطاوعة آلات التكلم بحسب النطق كما في الخرس آه وتارة بهما اعلم
مطاوعتها بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية انتهى
عدم التقدير على التكلم بالكلام النفسي هذا السؤال مستفاد من كلام هذا
الشرح فان قلت فهذا يستلزم ان يكون البارئ قادرا على تكلم النفسي
وحدته الذاتي ويكون كلامه المقدور صادرا منه مرادا له فلا يكون صفة
ذاتية له بل يكون مقدورا مرادا وهم عدوه من الصفات الذاتية ويكون
حادثا اذ كل مقدور مراد حادث عندهم وهم عدوه في القدماء ويكون
ذاته محل الحادث وهم يحيلون ذلك قلت كلامه القديم لا يدخل
وجوده تحت قدرته وارادته كسائر صفاته الذاتية ومنافاته لترك التكلم
مع التقدير عليه معناه ان هذا الترك منفي عنه ومسلوب عنه فههنا
مجموع بعضه ركب مع بعض وقيد به ونفي المجموع ربما يكون بنفي كل
من اجزائه والامر ههنا كذلك اذ ترك تكلمه بكلامه منفي كانتفاء
قدرته على كلامه وارادته كما ان قدرته على علمه ووجوده فلا منتفية
نعم كلام المخلوق سواء كان لفظيا او نفسيا مقدور وليس الخالق
لانه شيئا من مخلوقاته لا في ذاته ولا في صفاته ثم الانسان بحال هو
كلامه النفسي والحسي اما مخبر او منشئ آمر او ناه او مناد او
مستفهم او غير ذلك والله تعالى بها آمر ناه مناد مخبر يعني انه صفة
نفسية واحدة كما ثبت من ان ذلك التوحيد والوحدة في كل من
صفاته الذاتية اليق بكمال التوحيد هذا دليل ظني والاكثر اليقين
ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسه وما لا دليل عليه يجب
نفيه وفي كل من المقدمتين نظر ظاهر فلم يحصل للسائلين بان كل
صفة ذاتية لله تعالى واحدة لا تكثر فيها فان قيل هذه اقسام
بل انواع للكلام ولو نفسانيا فلا يعقل وجوده بدونها فانا ممنوع

وهم بدار

ان

ان هذه انواع له بل انما هي اصناف له وانما يصير احد تلك الاقسام
والاصناف عند تعلقاته بها وذلك ان لان حاصل الامر بناء على انه
للوجوب اخبار عن استحقاق المامور للثواب على الفعل والاستحقاقه
للعقاب على الترك وان حاصل النهي بناء على انه للتحريم على
ان فان قيل كلامه مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء
وغير ذلك كذا في شرح المقاصد والاستخبار منه تعالى كما في قوله
وما تلك بيمينك يا موسى ليس على حقيقته ولا يتصور ان يتصف كلامه
في غير الامر والنهي والنداء والاخبار ثم الامر والنهي بلا شئ مأمور
وما مأمور به ولا منهي ولا منهي عنه والنداء بلا مخاطب فاهم والاخبار
بلا سامع سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس
والاخبار في الازل بطريق المضي مثل قال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك
كذب اي كاذب محض لان صدق الخبر الازلي اذا قيد وقوع
مضمونه بالمضي يقتضي ان يسبق ذلك الموضوع على الازل ولا يتصور
السبق عليه فتعين الكذب يجب تنزيه الله تعالى عنه اي عن
كل من السفه والكذب فهذه الجملة صفة للسفه وكذب قلنا
ان لم يجعل كلامه في الازل امرا او نهيا او اخبارا لا معنويا او غير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال كما ذهب اليه عبد الله بن سعيد
القطان فلا اشكال ولا لزوم للسفه والكذب وان جعلناه كذلك
فالمعنى في الازل لا ايجاب ان يحصل المأمور في وقت وجوده
وصيرورته اهلا للمأمور به اياه في ذلك الوقت وفي النهي التحريم ان
يرتكب المنهي في وقت وجوده وصيرورته قابلا للمنهي عنه في
ذلك الوقت والنداء في الازل لطلب اجابة المنادى في وقت
وجوده وصيرورته اهلا له والاخبار الى آخره وكما صرح الى كلام الله

٩٣

خراول او صفة غير مخلوق اي غير حادث بل هو ازلي وغير اي قديم
وتحقيقه ان كلام الله كما سيجيء كالقرآن مشترك لفظا بين الكلام النفسي
واللفظي الحادث لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو
النفسي دون اللفظي كما ذهب اليه الحشوية والحنابلة جهلا
كما مر تفصيله او عنادا اي فيما بين الفريقين اي اهل السنة
والجماعة والمعتزلة قال في شرح المقاصد ولا عبرة بكلام الحشوية
والكرامية فمبنى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والا اي ان القرآن الذي هو صفة لله
هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع
لنا في حدوث الكلام الحسي والا لهم في قدم النفسي لو ثبت وفيه نظر
لانهم يجعلون القدم خاصة مطلقة لذات الواجب وينفونه عما
راسوا عنه فلو ثبت عندهم كلام نفسي ومعلوم انه ليس ذات
الواجب الذي خاصة القدم لكانوا ينكرون قدمه ويجعلونه حادثا جزما
واما قوله وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم اي المعتزلة يرجع الى اثبات
الكلام اه فمدلول ان عدم قولهم بحدوث الكلام النفسي قد
تحقق في ضمن نفيه اثباتا قال وعلى هذا البحث والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقرار رأيهما على
ان من قال بخلق القرآن فهو كافر واما استدلالهم اي المعتزلة
على حدوث القرآن اللفظي والكلام الحسي بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف
من الحروف المسموعة المرتبة الموجودة في التعبير والتنظيم منها ومن
الانزال والتنزيل وهما تحريك الجسم من علو الى سفل والفرق بينهما

كما انهم
قوله واما قوله وتحقيق الخلاف فيه اه في بيان تقرير الكلام
وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي لو اثبتوه فيبنى عليه
ما يرد على قول شرح المقاصد بلا فرق فتأمل لمحرره

بان

بان الاول وصفي والثاني تدريجي واللفظ وان كان عرضا لا يزول
عن محله يجوز ان ينزل وينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي
ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا ثم نزله منها بالتدريج
جبرائيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فشيئا بحسب المصالح
وقد لا يفرق بينهما فيستعمل كل في كل كما في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه
القرآن جملة واحدة ومن كونه عربيا ومن كونه مسموعا ومن كونه فصيحا
بلسانه وكلامه ومن كونه معجزا للبشر عاجز عن الاتيان بمثله الى
غير ذلك من كونه ذكرا لقوله وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك
ولقومك فكان كل ذكر حادثا لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
وقوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وكونه عربيا سابقا الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة والحشوية القائلين بكون كلامه لفظا
قديما لا علينا لانا فارقون بين الكلام اللفظي والنفسي قائلون
بحدوث الاول وقدم الثاني والمعتزلة اي بعض ايجاد الحروف والا
صوات في محالها بلا اختيار لتشكل الحال فيها كما نطق الله بعض
اجزاء الشجرة على ما نطق به القرآن وايجاد اي وان لم يقم على
واحد من الايجادين على اختلاف بينهم في الايجاد وجوابهم بان
المتحرك من قامت به الحركة وان اوجدها الباري فيه لا من اوجدها
في ذات غيره فالمتكلم من قام به الكلام لا من اوجده في ذات غيره فانه موجد
الكلام وذلك الغير هو المتكلم ولو اتصف من يوجد الحركة بها لصح اه
ومن اقوى شبه المعتزلة والزاماتهم انكم متفقون على ان القرآن
القديم اسم لما اي شيء او الشيء الذي نقل الينا اي القرآن القديم الذي
هو كلام الله الي عليه متفهم ههنا ثلاثة اشياء معنى قديم قائم بذات
الله واللفظ الدال عليه المصور بحروف هجائية في المصحف

واشكال الكتابة وصور الحروف المثبتة فيه ثانيها المثبت في المصحف
والثاني المكتوب فيه اولا والاول المكتوب فيه ثانيا انه المكتوب
فيه على سبيل المجاز محفوظ في قلوبنا اي حرفا وملخصه ان علة المعنى
القديم دالات متصفة بصفات الحدوث فيتصف بما هو من
صفاتها على وجه التجوز كما تقول كتبت هذا المعنى المعقول الورق
في كتابي وقرأته بلساني وسمعته باذني وحفظته في قلبي وتحقيقه
ان للشيء الموجود في الخارج على اصطلاح المحققين وجودين
حقيقيين وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان وقد عرفت
الفرق في الوجودين مع اتحاد الموجود بهما ووجودين مجازيين
وجودا في العبارة ووجودا في الكتابة وقد يقال بالوجود
الخامس هو وجوده في اللوح المحفوظ فللقرآن كلام الله هذه
الاربعة من الوجود والقديم هو المخصوص بالوجود الخارجي في
ذات الباري تعالى والعبارة والكتابة حادثتان والصورة
العقلية القائمة بالذات كانتا حادثة باعتبار قيامها بها واما الصورة
العقلية من ذلك القديم الموجود في الخارج ان جاز ان تقوم بذات
الله تعالى فهي قديمة ايضا اذ يكون حينئذ عين علمه واما الكلام القديم الذي هو صفة
الله تعالى وكلامه النفسي وحديثه الذاتي فذهب الاشعري الى انه
يجوز ان يسمع وقال الامام حجة الاسلام يجوز ان يسمع كلامه
الازلي بلا صوت وحروف كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف ومن قبل
يسمع بصوت من جميع الجهات وقبل بصوت من جهة واحدة لكنه
غير مكتسب للعباد كما هو شأن سماعنا وفي الكل خرق العادة
وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت
آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي

كما يدل عليه ظاهر عباراتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان
عينه فلا يكون بنفسه مسموعا فتدبر ومنعه اي فعلى المنع والا هذا و
ختيار معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله القديم سمع ما يدل عليه
او يعقل صورته الذهنية المفهومة من الحروف المسموعة كما يقال
سمعت علم فلان فموسى سمع صوتا دالا على كلام الله القديم
وفهمه وتعقله من ذلك فان قلت كلامه كما مر الابيات اليه و
سيصرح به على نوعين الغير الصوت القديم والصوت الحادث فموسى
عليه السلام ان سمع الاول بنفسه او بوجه آخر على طريق خرق العادة
فقد ظهر وجه اختصاصه بانه كليم الله وان سمع الثاني او الاول لا على
وجه الخرق فلكل الخلق كليم الله فما وجه تخصيص موسى بذلك قلنا
سماع موسى صوتا دالا على الكلام الازلي ما كان اي مجازا في النظم
المؤلف كما اقتضاه التقرير السابق فان ما قد ترتب من وجوداته
الاربعة اذا وضع لفظ بازاء الموجود العيني او الذهني منه كان حقيقة
فيه فيكون مجازا في الموجود اللفظي والخطي منه على وجه اطلاق اسم المدلول
على الدال الصحيح عن كله او بعضه بان يقال ليس النظم المعجز تنبيه
المفصل الى السور والآيات او يقال ليس من اسمه سورة او آية
او كلماته كلام الله والاجماع على خلافه والثاني كافر في ان كون
بسم الله الرحمن الرحيم ما عدا ما في خلال السور من النمل قرآنا وكلام الله
انما لم يكفر لقوة شبهة مالك رضي الله عنه في ذلك النفي وكذا كافر
من زاد كلمة في القرآن واعتقد انها منه كذا ذكر في بعض كتب
الفروع وفي الكشاف عن انس رضي الله عنه انه قرأ واصوب قيلا
فقيل له يا ابا حمزة انما هي واقوم قيلا فقال ان اقوم واصوب
واهيأ واحد وروى ابو زيد الانصاري عن ابي سرار الغنوي

انه كان يقرأ في سواي آية غير معجمة فقيل له انما هو جاسوا بالجيم فقال حاسوا
وجاسوا واحد وعن ابي الدرداء انه كان يقرئ رجلا فكان يقول
ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فقال قل طعام الفاجر يا هذا وهذا استدل
على ان ابدال كلمة مكان كلمة جائز اذا كانت مؤدية معناها انتهى وايضا
اي وبين كل اللفظ الحادث المؤلف من السور والايات بعضه
ومعنى الاضافة آه قال في شرح المقاصد المشهور في كلام الاصحاب
ان ليس كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه
دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان
الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بان الله تعالى
هو انه اخترعه بان اوجدها اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله انه
لقول رسول كريم الاية وفي لسان النبي صلى الله عليه وسلم وخياله او اوجد
معناها في باله لقوله نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب
هو المعنى دون اللفظ ثم اشتهر اختص بهذا الاسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ما يقرأه كل احد بكسبه يكون
مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل
شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا على المجموع
وعلى كل بعض من ابعاضه انتهى وذهب بعض المحققين وهو
العلامة المحقق عضد الدين رحمه الله في مقالة مفردة في تحقيق كلام
الله الى اي هذا حاصل كلامه قال في شرح المواقف محصولها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ

الاشعري

الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول
اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له
لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة و
التحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى
غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله قديما وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة
فيكون حادثة قطعا فجوابه ان ذلك الترتيب انما يكون في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعا بين
الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام
ما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ثم
ليس العجب من الشيخ والشهرستاني وصاحب تلك المقالة وشارح
كلامه وعامة المتقدمين القائلين بان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا
وابي حنيفة المعترف به على الصحيح من مذهبهم رحمهم الله جوزوا
ظهور الكلام القديم في المظاهر الحادثة من غير شرط ام انقلاب

القديم حادثا والحادث قديما وانهم قالوا انه لك اذا اضطروا اليه
وانه لا يبعد منهم نحو من هذا الظهور في سائر صفاته القديمة كقدرته
وارادته لكنهم ما لم يحوا العلم اضطرارهم اليه وهذا الدعوى مبدا ميدان
التوحيد واول الجولان في علم المكاشفة الذي هو منتهى علم المعاملة
وانما العجب من بعض من ذكر من جمهور العلماء الظاهر تبين انهم
اذا سمعوا امثاله من المكاشفين قابلوها بالانكار وقابلوهم في ذلك
الصغار ○ وزعموا انهم من حسنات الابرار ○ وليسوا فيها كمن سلم
فانها سيئات المقربين ذوي الاسرار ○ **وهو جيد لمن يتعقل**
لفظا قائما بالنفس لا باللسان لحركة بحرية قامت بذات الاتي
لا لعينه قديما **غير مؤلف من الحروف** المسموعة او **التخيلة**
المترتبة الوجود وترتبا في السمع والخيال فوجود اللفظ بها لا ترتب
فيه بجواز ان يترتب سماعه واستماعه وتخيله بالسامع و
المتخيلات القاصرة بخلاف اللفظ الحادث فان وجود الحروف
كاستماعه مترتب فكما وجب ان يكون علمه من صفاته الذاتية
مثلا مخالفا بها لكلامهم قطعا **ونحن لا نتعقل من قيام الكلام**
بنفس الحافظ اه فيه تخيل وجوب المطابقة بين المثال والممثل
به وقياس حد قد فسر بافراغ الغائب على الشاهد وكلاهما مما لا يوثق
به **والتكوين العدوم الممكن من العدم الى الوجود** ويوضح هذا
المفهوم من عدم الايجاد بعد ان كان معدوما بعدية زمانية
اذ كل ممكن موجود غير صفاته تعالى محدث بالزمان عندهم فقد وجد
قبل وجود وجوده نفس عدمه قبلية وبعدية لا يجتمعان اصلا
فالمفهوم المذكور ينص على ان التكوين انما يكون بعد عدم
المكون بالزمان فلا مجال لصحة دعوى ازليته فاقامة الحجة

على

وقد فسر بافراغ

على ازليته اذ اراد الحركة بعد العسوف فان قيل هو صفة حقيقية هي مبدا الا
خراج المذكور لانه كما سبق اورد عليه انه عين القدرة والارادة ه
لا امر زائد عليه كما سياتي **صفة لانه** تعالى **لا لطباق العقل والنقل على**
ما وكن ذلك كما اطبقا على انه تعالى قدوس سلام لطيف جليل **ولا منا**
الى اخره لكنه لم يلزم من ذلك ان يكون صفة موجودة في الاعيان بل
يلزم من صفاته الحقيقية او الاعتبارية كالقدوس والواجب وغيرهما
ازلية اي موجودة في الخارج الوجود والاول **الوجه الاول** اه
وجوابه ان التكوين على ما يتبين عنه تفسير المذكور ليس من الصفات
الحقيقية كالعلم والقدرة بل هو امر اضافي اعتباري فانه معنى
تعقل من اضافة المؤثر بالتاثير بالفعل الى الاثر فليس بحادث اذ هو
الموجود العيني الذي له وجود استدارا فلم يلزم من قيامه بذات الله كونه
محل الحوادث الوجه **الثاني انه تعالى وصف ذاته في كلامه الازلي**
مرارا **بانه الخالق** البارئ المصور على وجه التمدح **فلو لم يكن في**
الازل خالقا لزم تمدحه لنفسه بما ليس فيه وهو الكذب ولزم اتصافه
بصفة الكمال بعد خلوه عنها وكلا اللازمين محال فان اعترض على
الاول بانه غير لازم لجواز ان يراد بكونه خالقا بانه **الخالق فيما يستقبل**
او القادر على الخلق اجاب عنه بان العدول الى المجاز من الحقيقة
في الفاظ يدل على صفات الله **غير تعذر الحقيقة** غير جائز وجوابه
ان الوصف بالتمدح في الازل بما لا يكون بالفعل فيه بل انما يكون بالفعل
فيما لا يزال صحيح كما في قوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله
وهو الله في السموات وفي الارض اي معبود واذا الاخبار عن النبي اوله في
الازل اي في زمان معين لا يقتضي ثبوته فيه كذلك تعالى الانبياء ه وقصاصه
مع الملائكة في آدم وخلافته فالكذب قطعا وان صفاته الكمالية الازلية

ع

بحيث يحصل لها تعلقات واختلافات فيما لا يزال الى الشيء فلا خلوة
لذاته عن كماله قطعا واما قوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
تعالى بمعنى القادر على الخلق والايجاد لجاز اطلاق كل ما يقدر عليه
من الاعراض عليه تعالى فيه تسامح في عبارة الكلام ومغالطة في بيان المقام
اما الاولى فلان اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق انما يستلزم جوازم
جواز اطلاق كل اسم فاعل الشتق مما يقدر عليه تعالى لا جواز اطلاق
كل نفس المقدور عليه واما الثانية فلان المقدور هو المقدور عليه
في الحقيقة هو ايجاد العرض مثلا او اعدامه لا نفسه فاللازم
من جواز الاطلاق موجد العرض او معدمه على الله ولا شبهة في صحته
الوجه الثالث انه لو كان حادثا الخ وجوابه انه غير حادث
فلا تسلسل وغير قديم بل اعتبار عقلي الوجه الرابع انه لو حدث
لحدث اما في ذاته الخ وجوابه انه ليس بحادث ولا قديم كما مر
والحاصل الموجود في الازل له هو مبدأ التخليق الى وما استدل
القائلون اي الاشاعرة بحدوث التكوين اي بعدم قدمه على وجه
المعارضة بانه لا يتصور الى وما يقال اي في الجواب بمعنى المعارضة
الذي يكون للاشاعرة من ان الى قال الحادث هو الموجود الخارجي الذي
يكون له وجود مسبوقا بالعدم والنظر هو الموجود الخارجي الذي لا
يكون وجود مسبوقا بالعدم ومجرد تعلق وجود الشيء بالغير
او بما ليس غيرا او عينا لا يستلزم اي العلم او ان ما ليس صادر
صادرا عنه دائما بدوامه اي قديما بقدمه كما هو مذهب الفلاسفة
بما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولي مثلا ومذهبنا فيما ادعينا
قدمه من صفات الله الحقيقية نعم الى قوله بحدوثه بالمعنى المتعارف
عند المتكلمين وهذا مبني على ان اثر المختار حادث جزما وانت خبير

بما فيه ومن ههنا اي من القول بتعلق وجود الشيء بتكوين الله
بعد القول بحدوث ذلك الشيء بالمعنى المذكور تعالى ان التخصيص اي
تخصيص كلمة بل كل جزء من اجزاء العالم متعلقا بتكوين الله الازلي الشيء ح
قد ثبت فيما تقدم اختيار انه الى وهو غير التكوين بل اخص لما يباين
له عندنا اي خلافا للشيخ الاشعري الوجه الاول ان التكوين و
المكون فعل ومفعول او صفة وما تتعلق به والفعل يغاير
المفعول والصفة يغاير متعلقها بالضرورة كالضرب مع المضروب
والقدرة مع المقدور مثلا الثاني انه لو كان الخ كالضوء المضيء
بنفسه المستغني عن ضوء آخر يجعله مضيئا وكالصورة الذهنية بنفسها
فانها مستغنية عن ارتسام صورة اخرى ليتصور الثالث انه لو
كان نفس المكون لزم ان لا يكون الى وهذا يوجب كونه تعالى لا
خالقا وكون العالم لا مخلوقا ولا اضطرار منه الرابع انه لو كان
نفس المكون لزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء وموصوفا
بتكوينها كما لا يكون موصوفا بالاشياء ضرورة الخامس انه لو كان
كذلك لزم ان يكون ما يقوم بنفسه عين ما لا يقوم بنفسه وبالعكس
وان يكون احد المتباينين عين الآخر السادس انه يلزم ان يصح الى
محلها واحد وهذا مح ويلزم منه محال آخر تركناه من قوله لكنه
ينبغي للعاقل ان يتامل ولا ينسب بل يطلب توجيهه بان الجهة
واصحابه اكثر تدبيرا من ليتسوا في مثل هذه المسئلة على ما يليق بالعقلاء
وينسبونهم فان من قال الى فلعله ههنا اي في الوجود الخارجي الا الفاعل
الى ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج فان قلت
فالانسب ان يقال للفاعل والفعل في الاتحاد مع الشيء و
الافتقار اليه المتعلق بالفاعل فيه بالمفعول كما قالت

المعتزلة والفلاسفة في ذات الله وصفاته الحد التي سمي بالافعال
في اللغة من العلم والارادة والقدرة القدرة مثلا عين الله لا انها
عين متقدم ورع فكنا سلمنا انه انسب لكن هذا كما تعالى ان الوجود
عين الماهية الموجودة في الاعيان في الخارج فان الموجود والوجود
مفعول وفعل في اللغة بمعنى اي شيء الخلق والتكوين فان قلت
تعلق القدرة صفتها والخلق والتكوين صفة الله فبينهما
مباينة فلا يجوز ان يسمى تعلق القدرة بالخلق والتكوين قلت
لا مباينة فان تعلق قدرته بما ذكر كالخلق والتكوين صفة تعالى
وللارادة اي لا كما زعمت الفلاسفة من انه موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار والارادة بالمعنى المذكور وان ارادته
هو العلم بالنظام الاكمل ولا كما زعمت النجارية من انه مريد بذاته
لا بصفة كما في شرح المقاصد ان ارادته عند ضرار نفس ذاته وعند
النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه ونقل
في المواقف من كتاب الاربعين للامام ان ارادته امر سلبي اي
المعنى المذكور عند النجار في احد قوليه كما مر وامر ثبوتي معلل
لا بمكانه بذاته تعالى عنده في قوله الآخر ولا كما زعم بعض المعتزلة وهم
الجبائيون وعبد الجبار من انه مريد بارادة حادثة قائمة
بنفسها لا في محل ولا كما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة
في ذاته كما مر والمستقدم المخشي من هذا ان كون الشيء صفة وقائما
بنفسه امر متناقض الطرفين بين بطلانه قال في شرح المقاصد
وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يتقوم الا بمحل للاتفاق على
ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض ثم قال وفي كلام
بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورة بل استدلالي

تكيف

تكيف ذلك الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين وهذا يشعر بان هذا البعض
يطلق لفظ العرض على صفة الباري ومعلوم ان هذا الاطلاق ليس بابعد من مذهبه
على انه قال في موضع آخر من شرحه نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية
ووقع في شرح المواقف ان امتناع اطلاق لفظ العرض على كلامه الارادة حادثة
مما لا يلتفت اليه ورؤية العبد لربه الله تعالى اي ادراكه كما هو بلا حاسة
سادسة يظهر ليوم الثواب في الجنة كما زعم ضرار بن عمرو وحفص الفرد بل بحاسة
البصر مشاهدا بها وتفسيرها بالانكشاف التام بالبصر ان جعلت رؤية مبنية
للمفعول في غاية الصحة بمعنى لا انها فان رؤية الله بالبصر نفسه مما لا ينبغي ان
يتنازع الخصوم والرؤية المذكورة هي المتنازع فيها وان جعلت مبنية
للفاعل وقد حذف وهو العبد لله هو انكشاف التام بصره اي العبد فهو محمول
بالايجاب على كلا الآية المذكورة ثم لا شبهة في ان الادراك اما عقلي او حسي
فان العقلي ترى هما بالرسم الى كما بالحد التام الى البديهي الاجلي والحسي ترقي
من التخيل كما في ادراك الشمس عند غمض العين عقيب الرؤية بالبصر
الى الرؤية بالبصر مثلا وقد مر في كلام الى على الاخر ان العقلي اقوى من
الحسي والمستفاد من كلام شرح المقاصد ان كل لاحق من هذه
الادراكات الاربعة اقوى من سابقه حتى ان تخيل الشيء اقوى من
تعقله بكنه ماهيته ويمكن ان يكون كل اقوى باعتبار دون اعتبار
والذي يقتضيه قواعد السنة ان الرؤية ما يمكن ان يرى اقوى
انواع ادراكه مطلقا ولهذا يلتذ المؤمنون برؤية الله فوق ما يلتذ
بمعرفته العقلية بوجه ما واما معرفته بكنه حقيقته فقيل بامتناعها وقيل
بامكانها وعدم حصولها وقيل بحصولها ونحن لسنا من هذه الزمرة
الشائنة حتى نقيس هذه المعرفة الحاصلة لنا بالرؤية ولنوضح انا نتمم
فتائج تلك القواعد قاضية بان الرؤية اقوى منها جائزة اي ممكنة في العقل

صح النزاع وكذا المنع اذا المراد الا رؤية العبد صح

وان

٩٨

بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بالبداهة بامتناع رؤيته ما لم يقم
برهان عليه مع ان الاصل في الشيء لا سيما اذا ورد الشرع بثبوته هو
الامكان و عدم اي عدم الامتناع وهذا لا يصلح للمناظرة والاحتجاج
به على الغير على ما دل عليه فمن ادعى الامتناع فعليه البيان اذ له ان
يقول ان كان عقلك لا يحكم بالامتناع المذكور فعقلي يحكم به بالبداهة
ولو سلم انتفاؤها فبالبراهين العقلية والنقلية ثم يعيد شبهة المعتزلة
في ذلك الامتناع فان اجيب عن كل منها فله ان يقول عروض هذه
الشبه يقوي جانب الامتناع لا يجوز ان يعتقد او يتيقن جانب الامكان ومعناه
بل لا يصلح لنظر المتفكر لنفسه والسند لا له بها اذ انتفاء البداهة والبرهان
في عقله في حكم لا يقتضي التيقن بنقيض ذلك الحكم وان كان هو الاصل
والظن لا يغني في المقام ومن ثم استدل اهل الحق على امكان الرؤية هذا م
بوجهين عقلي وسمعي وبيان ثاني سمعي دال على الوقوع فيكون دالا على
الامكان قطعا وهو وجوب تقرير الوجه الاول الذي هو العقلي انا معشر
اهل السنة والجماعة والمعتزلة والفلاسفة حاكمون على القطع برؤية
الاعيان ولو بواسطة الاعراض و الاعراض بذواتها بالضرورة والاتفاق
وان جزم اهل السنة والمعتزلة ان الطول جوهر متألف من عدة جواهر
في سمت وزعم الفلاسفة انه عرض وزعم بعضهم ان الضوء اجسام صغار
تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وجزم اهل الحق انه عرض وكما
ثبت رؤية العين والعرض ثبت صحة رؤيتهما بالضرورة وربما
يستدل على رؤيتهما وصحتها بانا نفرق ونميز فرقا ضروريا بالبصر
بين جسم كالشجر وجسم آخر كالحجر وعرض كالسواد وعرض آخر كالبياض
فثبت الرؤية وصحتها والحكم بها المشترك كل منهما بين المبصرات من
اعني العين والعرض ولا بد للحكم بالرؤية والرؤية وصحتها المشترك

كل

كل منهما من علة مشتركة موجودة في المتعلقين وهي العلة المشتركة لصحة
الرؤية اما الوجود او الحدوث او الامكان المشترك كل واحد
منها بينهما اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض اي عن الوجود بعد العدم
ولا مدخل للعدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ومسلوبها
ولا مدخل للعدم في العلية للصحة فتعين الوجود للعلية لها وهو مشترك بين
ذات الصانع وصفاته الذاتية وبين غيره من ذوات المحدثات
وصفاتها الموجودة فيصح ان يرى الصانع وصفاته من حيث تحقق
علة صحة رؤيته وهي الوجود ويتوقف امتناعه اي امتناع ان
يرى اي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعها على ثبوت كون شيء من
خواص الممكن شرطا للرؤية او على ثبوت كون شيء من خواص
الواجب مانعا منها ولم يثبت شيء منهما على ان امتناع وقوع الرؤية
التعارض لا ينافي صحتها فان قيل ينتقض هذا الدليل بانه يستلزم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والجوع
والقدرة والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري فجوابه منع بطلانه ومنع ضرورته وانما لا ترى بناء
على ان الله تعالى اي وحين اعترض عليه بان الصحة لكونها
بمعنى الجواز والامكان حالة عدمية فلا تستدعي علة توجدها فتقتضيها
ولو سلم انها مع كونها عدمية تستدعي علة موجبة لها فانما يمكن
الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات فضلا عن الواحد الجنسي
كالحرارة فانها قد تعلل بالشمس وقد تعلل بالنار وقد تعلل
بالحركة فلا تستدعي ذلك الواحد بالنوع علة مشتركة ولا شبهة
ان الصحة التي تكون واحدا بالنوع او الجنس فيجوز ان يوجد

لها علل مختلفة في المرئيات ولم يكن واحد منها يتحقق فيما نحن بصدده
ولو سلم انه يستدعي علة مشتركة لا مختلفة فالعدم وهو الحدوث
او الامكان يصلح علة للعدمي وهو الصحة فلا يوجد في الصانع
ولو سلم ان الصحة وجودية لا عدمية وانها تقتضي علة وجودية
مشتركة لا مختلفة فلا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره
بل وجود كل شيء عينه كما هو مذهب الشيخ الاشعري عين ماهيته
ولا اختصاص اي ان حقيقة الواجب لا تماثل شيئا من حقائق
الممكنات ولو سلم اشتراك الوجود فمتى معللة الرؤية اي المؤثر الموجد
لها هو الله تعالى القابل وانه ليس بقابل لرؤية المخلوق وهذا الاعتراض
يبطل الدليل من جهة اوجه اجيب عنه بان المراد بعلة صحة الرؤية هو
متعلق الرؤية والامر القابل لها لا العلة المؤثرة في الرؤية او صحتها
فسقط الوجه الخامس ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا فسقط
الوجه الاول والثاني لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق والقابل خصوصية
الجسم والجوهر او العرض لانا اول ما نرى شبحا من
بعيد لا ندرك منه الا هوية ما دون خصوصية جوهرية او انه جسم
او غيره او خصوصية عرضية او سوادية او بياضية او نحو ذلك ثم بعد رؤيته
اي ذلك الشبح برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله
الماهية من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر عليه فمتعلق الرؤية
والقابل لها والمصحح لها هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى اي المراد
بالوجود واشتراكه بين الموجودات حتى الصانع ضروري فسقط
الوجه الثاني قال في الباب ان الاشعري يرد على الوجه
الرابع الزاما ما دام يحمل كلامه على ظاهره واما بعد التحقيق فيجب
عليه ان يرجع عنه ولا يقبل هذا الالزام مع ان كون وجودات كل شيء

بيان الشيخ

عش

عين ماهيته لا يفيد اعتقادا دينيا وكونه مشتركا معنى بين الموجودات
يصحح رؤية الله التي نطق بها بل بوقوعها ظواهر النصوص من الكتاب
والسنة واجمع عليها سلف الامة وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض
بصحة ان يكون الله ملموسا ولصحة ان يكون مشموما ونحوه
وتقريره انا نشم ريحانا واعراضا ضرورة انا نميز بالشم بين جسم كالعود
وجسم آخر كالريحان وعرض كرايحة المسك وعرض آخر كرايحة العنبر
والايراد بها فيلزم صحة ان يكون الصانع تعالى مشموما واللازم باطل
فقد تخلف المدلول عن الدليل او استلزم صحة المحال فانتقض
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان متعلق الرؤية هو الوجود وكون
الشيء له هوية ما فان ما كان متعلق الرؤية يجب ان يكون هو المرئي
والمعنى بكون الوجود مرئيا والمدارك لم يعده احد في المبصرات بل المحققون
من الفلاسفة على انه من قبيل المعقولات الثانية لا وجود له في الخارج
فمتعلق الرؤية فيما نرى يجوز ان يكون هو الجسمية و الجوهرية و
ما يتبعهما من الاعراض القابلة للرؤية من غير اعتبار خصوصية وقد
نحلل بهذا ذلك النقض وتقرير الوجه الثاني قوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارني انظر اليك وعن نفسه فان استقر مكانه فسوف
تراني فههنا وجهان السند الاول من جانب قول موسى عليه السلام والثاني
من جانب قول الله تعالى وتقرير الاول ان موسى عليه السلام قد سال
الله ان يراه بقوله رب ارني اي ذاتك انظر اليك فلو لم يكن
الرؤية امرا ممكنا لكان طلبها من موسى اما جهلا بما يجوز في
ذات الله وما لا يجوز او كان سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء
منزهون عن كل ذلك سيما اذا كان الطالب عظيما كليما وتقرير
الثاني ان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل واستقراره امر

لعود

يعني الوجود المطلق

ممكن في نفسه هو ولنا وملخصه ان الرؤية امر معلق بالممكن والمعلق
ان وكل معلق بالممكن ممكن لان معنى التعليق تعليق الشيء بالشيء الاخبار
بثبوت الشيء المعلق عند ثبوت الشيء المعلق به والمحال لا يثبت
في نفس الامر على شيء من التقادير الممكنة او المستحيلة قال في شرح المقاصد
وقد اعترضت المعتزلة على كل من الوجهين بوجوه فالاول
من وجوه الاعتراض على الاول ان سؤال الرؤية ما كان لاجل نفسه حتى
يلزم ما قلتم من ثبوت عنه بجهله بما يستحيل في ذات الصانع
بل كان لاجل قومه فانه قد وقع سؤال موسى حيث اخبر قالوا
ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل
موسى في حضورهم الرؤية ليجاب بامتناعها فيعلموه ويقطعوا به
كما علمه هو وانما سأل بنفسه الرؤية والسائلون لا انفسهم في
الحقيقة لم يمنع في سؤاله عن الرؤية فيظهر امتناعها بالنسبة اليهم
في سؤالهم ومطلبهم بطريق الاولى واضاف الرؤية الى نفسه دونهم
لئلا يبقى لهم عذر في الامتناع ولا يقولوا الموسى لها نفسه ليراه بعلو
قدره وجوابه من وجوه الاول ان التوجيه خلاف الظاهر حيث لم
يقل موسى ارهم ينظروا اليك ولم يقل يسئلون النظر اليك ولا فرق
في ارتجاعه الثاني ان القوم السائلين ان كانوا مؤمنين بموسى
بيان امتناع
ورسالته وصدق كلامه كفاهم في امتناع الرؤية قوله ان الرؤية
ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع لانهم
وان سمعوا الجواب من الله فموسى هو المخبر بانه كلام الله تعالى فعلى
انهم كافرون به لا يعتقدون اخباره مع الثالث ان قومه القائلين
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين والا كان فرسك عند
سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله فيظهر لهم الامتناع وانما الكافرون

هم السبعون المختارون والمقصود منهم عدم تصديقهم موسى في الاخبار بامتناع
الرؤية وانما يدفع السؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية لا ان يعاينوا
عجائب احوال الامتناع وغرائب اهواله فيخبروا السائلين ولا شك انهم
اذا لم يقبلوه من موسى مع تأييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع
ان تجويز الرؤية عند المعتزلة باطل كفر عند اكثرهم فلا يجوز لموسى تقريره
الباطل وتاخير رد الكفر الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم
الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون الخامس ان
موسى ما بين لهم الامتناع بل غاية الامر الاخبار بعدم الوقوع الثاني
منها ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
الضروري الثالث منها ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني
اية من اياتك انظر الى اياتك وجوابها انها انما سياق لنحو نفس الظاهر
بلا ضرورة لعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله
الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الاية والعلامة
وكيف وموسى قد عرف ربه وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص
من عنده بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وطلب رؤية الاية
وكيف يستقيم النفي وانه كان الجبل اعظم اية من اياته وابصار
الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا عند استقراره فكيف يصح
تعليق رؤيتها بالاستقرار وابصار الرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بالى نص في الرؤية البصرية الرابع منها انه سأل الرؤية مع علمه
بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما
طلب ابراهيم ان يريه كيفية احياء الموتى وجوابه ان مثل هذا
هذا السؤال لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم بجهله
بما يعرف به احاد المعتزلة الخامس ان موقفه الله لا تتوقف على العلم بمسئلة

فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا اي غشي عليه بصوته فزلزل الحق بعين الحق فقال انه تبت الان عن طلب الرؤية مع بقاء المهابة وانا اول المؤمنين بهذا الايمان صلاح الدين

الرؤية فيجوز ان يكون الاشتغال بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم
يخطر ببالهم هذه المسئلة حتى سالوه عنها فطلب العلم بها فظهر ان الرؤية
ممتنعة ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان
ناظرا فيها كالطالب للحق فاجترا على السوال ليتبين له جلية الحال وجواب
انه تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه
وما لا يجوز وعن قصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة المنغمسين بالامن
الغبارق والغواية كذا في شرح المقاصد وفيه توجيه هذه الاعتراضات
على قانون المناظرة بيّنا لا نم ان موسى طلب رؤية ربه بل العلم الضروري
او رؤية آيته ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث لجواز ان يكون الغرض
ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نم استحالة
جهل موسى بمثل هذه المسئلة ثم ان قلت فهذه الاعتراضات
منوع وردت على مقدمات الدليل وما ايدت به سند انها واجوبة
اهل السنة بدفع السندات فلا يدفع المنوع قلت كل منع وسند
ههنا امر لغوي او عادي يساوي كل منهما الآخر فدفع السند دفع
المنع بلا مرية والاول من وجوه الاعتراض على الثاني انا لا نم ان
المعلق عليه ممكن وانما يكون ممكنا اذا كان استقرار الجبل مطلقا
او حالة السكون بل المعلق عليه هو استقرار الجبل عقيب النظر
بدلالة الفاء وهو حالة تحركه واندكاكه فاستقرار الجبل في حال
حركته والزمان الذي فرض انه متحرك فيه ممكن بان يقع السكون
والاستقرار بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون
الثاني منها ان ليس الغرض الآتية في امكان الرؤية هو امتناعها بل
بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق عليه وجوابه ان المدعي لزوم الامكان
قصدا او لم يقصد وقد ثبت الثالث منها ان الشرط ما لم يوجد لم يوجد المشروط

حاصله ذكر حال ما المعلق
عليه حال وجوابه انه
مع مخالفة الظاهر
استقرار الجبل ...

وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وجواب
ان النفي في الساعة الثانية التي هي مستقبل بالنسبة الى الآن الذي
نحن فيه لا يلزم ان يكون ابدا لتعاقب الحوادث المترتبة الاستقبالية
الى ما لا نهاية له وان الازمنة باعتبار وقوع الاشياء المختلفة فيها لا تساوي وي
بينها ويساويها باعتبار الماهية لا يفيد ههنا وان النفي ابدا لا يلزم
ان يكون بمحال بل التفريع الامكان لجواز ان لم يوجد اصلا ذلك الثالث منها
المشار اليه بما قال ان رؤيته واجبة بالنقل فانه ورد الدليل
السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما
الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وقوله كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون فانه تعالى ذكره في شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين في دار الآخرة فكان المؤمنون غير محجوبين فيها وقوله
وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة فان جمهور ائمة التفسير
فسروا الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية واما السنة فقوله عليه
الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
لا تضامون في رؤيته وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون
رجلا من اكابر الصحابة قال في التنقيح ذكر الشيخ ابو عبد الله
محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه الله في تصنيف له سماه مسئلة
في سلوك اهل العدل بين المشبهة والمعطلة فقال اتفقت
على حديث الرؤية عشرون من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم
رضي الله عنهم كلهم ائمة منهم ابن عمر وابن مسعود وابن عباس و
صهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري وابو هريرة وابو سعيد الخدري

وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار
بن رويبة الثقفي وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت
وجرير بن عبد الله البجلي وابو امامة وبريدة الاسلمي وابو برزة و
عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي ثم احد وعشرون رجلا من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم كلهم رووا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الرؤية فمن رد هذا فقد قصد
تكذيب هولاء ثم ظهر مقالة المعتزلة المخالفين وشاعت شبههم العقلية
والنقلية وتاويلاتهم لنصوص الكتاب والسنة واقوى شبههم من
العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي مقابلا للرائي
في قاعدة الانطباع بلا تفصيل كما في رؤية الانسان صورة وجهه
المنطبعة في المرآة المقابلة له او صورة قفاه المنطبعة في المرآة المقابلة
والمرآة الاخرى مقابلة للقفا وفي قاعدة الشعاع اما حقيقة كما في الرؤية
بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ثم الرؤية على وجه المقابلة تقتضي
ان يكون المرئي في مكان وحيز وان يكون في جهة وان يكون
جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال هو الجوهر والمتحيز بالتبعية
هو العرض وان يكون بكليته مقابلا للرائي فيكون محدودا متناهيا
او بعضه مقابلا له فيكون متبعضا متجزيا وان يثبت مسافة
بينه وبين الرائي بحيث لا يكون في غاية القرب منه ولا في غاية البعد
عنه وان ينفصل به شعاع من الباصرة ولو سلم ان الرؤية غير مشروطة
بالمقابلة فنقض الرؤية تستلزم ان يكون المرئي مرئيا بجميعه
او ببعضه فيلزم تناهيه او تجزيه وان يكون في العين او متصلا
بها فيكون جوهرا او عرضا ويكون في جهة وحيز ويكون اذا راءه
المؤمنون دفعة منفصلا عن عين كل احد منهم اما بتمامه فيتكثر

بيان المنطبعة

اولا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة ويكون اذا
راوه على التعاقب متحيزا عن البعض مع استواء الكل في سلامة الحواس
الى غير هذا من اللوازم وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب
منع هذا الاشتراط فان ذاته وصفاته التي من جملتها بصره واحواله التي
منها كونه مرئيا يخالف ذوات ممكناته وصفاتها واحوالها بالماهيات
على ان الاختلاف في الخصوصيات والهويات كاف في الاختلاف
في اللوازم والشروط فهو تعالى يراه المؤمنون رؤية بلا كيف
بمعنى خلوها عن الشرايط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض وان
كان الرائي جسما ذا جهة وحيز موصوفا بصفات المعهود فيرى
تعالى لا في مكان الى هنا الكلام في الرؤية بحاسة البصر والحاصل
ان الرؤية اما ان يكون بالبصر لا بحاسته كرؤية الله ذاته وايانا
وجميع المبصرات او بحاسة البصر على الوجه المتعارف في دار الدنيا
ولا يمكن تعالى مرئيا بها لما فيه من لزوم المحالات المذكورة اولا على
ذلك الوجه ويكون مرئيا بها بلا استحالة فنحن والمعتزلة متفقون على
نفي كونه مرئيا على المتعارف بخلاف النفي على غير المتعارف فان
المعتزلة قائلون به ايضا فان شبههم العقلية وان كانت لا تقوم
عليه لكن شبههم النقلية قائمة عليه في زعمهم ونحن لا نقول به بل نقول
بالثبوت فان قيل لو كان الله جائز الرؤية لعيني والحاسة
البصرية [illegible] سليمة لوجب ان يراه عيلان في الدنيا والآخرة دايما
لان كونه جائز الرؤية وسلامة البصر كاف في حصول رؤيته اذ المقابلة
وانتفاء الموانع كفرط الصغر والقرب والبعد ونحوها انما يشترط
كما هو المختار في رؤية الاجسام والاعراض دون رؤيته تعالى
والا اي وان لم يجب الرؤية عند تحقق هذين الامرين لجاز

صح
اي الرؤية المتعارفة في دار الدنيا
ان يكون المرئي مقابلا
للرائي ولا يكون في غاية القرب
والبعد وغاية الصغر اه

الاتفاق
اهل السنة
والمعتزلة
في هذا الرؤية

ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لتوقف رؤيتها على
شرط آخر وانه سفسطة قطعية البطلان قلنا ممنوع وجوب
رؤيته تعالى عند تحقق تينك الامرين وممنوع وجوب رؤية الجسم
عند تحقق شروطها المعهودة باسرها فان الرؤية عندنا انما هي
بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط وعدم ضرورة
وقوع الرؤية وانتفائها عقلا يجامع ضرورة وقوعها وانتفائها
عادة فلا يلزم تلك السفسطة وفي شرح المقاصد سلمنا وجوب
الرؤية عند تحقق شرائطها باسرها في حق الجواهر والاعراض لكن
لا نم وجوبها في حق الله عند تحقق ذينك الامرين اللذين لا شرط
وراءهما لجواز ان يكون المرئيان مختلفين بالماهية فيختلفان
في اللوازم سلمنا وجوب كل من المرئيين عند تحقق شرائطها
[illegible] لكن رؤية الخلق لها لعلها مشروطة بثالث وهو زيادة
قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله الا في الجنة في بعض الازمان
او بان يزيد التعلق الالهي واليه ينظر ما نقل في الشفاء من بعض
السلف وان اخرين ان رؤيته تعالى في الدنيا ممتنعة لضعف
تركيب اهلها وكون قواهم ضعيفة متغيرة فانية فاذا كانوا في
الآخرة وركبوا تركيبا باقيا ورزقوا قوى ثابتة باقية واتم
انوار ابصارهم وقلوبهم قووا بها على رؤيته تعالى وما نقل فيه
من مالك بن انس انه تعالى لم ير في الدنيا لانه باق ولا يرى
الباقي بالفاني فاذا آل امر عباده الى الآخرة ورزقوا ابصارا
باقية رأى الباقي بالباقي وقد يقال اشتراط وقوع الرؤية بجميع
الشرائط ووجوب وقوعها باجتماعها باسرها انما هو عند ان
يتعلق النفس بالبدن او يبرأ فيه هذا التعلق المخصوص

او السريان الخاص واما في دار الآخرة فلا و اقول شبههم من السمعيات
قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين مقدمتهما ان ادراك
البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر الذي هو الرؤية بمعنى ان الادراك
بالبصر والرؤية متساوقان بشهادة النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد
الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركته ببصري
وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع اهل اللغة والاصول وائمة التفسير وبشهادة
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء ثم تقرير الوجه الاول ان الله سبحانه
وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وانه محال وتقرير الوجه الثاني انه تعالى ذكر هذا الخبر في اثناء
المدائح فعدم رؤيته مطلقا مدح له فيكون نقيضه وهو رؤيته وادراكه
بالبصر ولو بالنسبة الى واحد من خلقه وفي زمان من الازمنة نقصا
وهو ممتنع والجواب عنهما معا انا لا نم ان يكون الجمع المعرف باللام في
النفي للاستغراق وعموم السلب وشمول النفي بل يحتمل رفع الاستغراق
وسلب العموم ونفي الشمول فاللازم ان لا يراه بعض الابصار
وان يكون هو المدح فلا يلزم الكذب ولا النقص وبعد تسليم
كون الابصار للاستغراق في النفي وافادته عموم السلب
لا سلب العموم لا نسلم كون الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا
بل هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي قال في شرح
المقاصد حقيقة الادراك بالبصر هو النيل والوصول ماخوذا
من ادركت فلانا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري
لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون الادراك
بالبصر اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم

من نفيه نفيها ولا من كونها نفيه مدحا كون الرؤية نقصا والسند لا لهم بان
قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته يتناقض انما يفيد ما ذكرناه لا
ما ذكرتم ونقلهم من ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار
من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه
الى العرف دون اللغة سلمنا ان الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا
الا انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية على ح
في الدنيا جمعا بين الادلة ولو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
والرجحان ومثله انما يعتبر في الظنيات دون العمليات العلميات ن لا
وقد يستدل بالآية المذكورة اي تجعل دليلا على جواز الرؤية توضيح
على ما استفادوا من شرح المقاصد ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز
الرؤية المحال عن سمات النقص المتزين بصفات الكمال
تمدح بلا مرية بخلاف نفي الرؤية عن المعدوم فانه لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وعن الممتنع الرؤية ان لا وجد فانه لا يمدح بما ترى عنه
الا خالي عن نقائض الامكان كالاصوات والطعوم والروائح
وغيرها فانها لا تمدح بعدم رؤيتها وانما نفيها عن الصانع الذي علم بالادلة
القاطعة قدمه وكماله واكرامه وجلاله وارتفاع نفي رؤيته في اثناء
كلام ينفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على اثبات العظمة
والجلال اعني قوله بديع السموات والارض وهو اللطيف الخبير
فهو مدح وهو مدح وكمال في جلاله فيما بين المادح والكمالات فمعنى
الاية انه سبحانه مع جلاله وجمال شأنه ان يمكن رؤيته ولا يرى
للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء قال في شرح المقاصد فاعترض
عليه بان عدم الرؤية يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان
زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى

الذات

الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل
لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال
حادثة يجوز زوالها وزوال الكمال والمدح الراجعة اليها اذ لا يحصل
بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات قال ولا يستقيم هذا على اي القائلين
بعدم التكوين ولا يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشي
في ان لا يخلق الله تعالى في عين الناس رؤيته بل ضدها لان لكل حادث
ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار ثم مبنى هذا الاستدلال بالكلية
على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار
تمدحا على حدة الا ان يكون المجموع مدحا واحدا فالاولى في الاستدلال
بالآية ان يجعل الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية الخاصة وهي الرؤية
والنهايات ح على وجه الاحاطة بالجوانب في الحدود ~~[illegible]~~ فدلالة الآية رح
على جواز الرؤية بل على تحققها اظهر انتهى ومما يستدل به على كل من
الطرفين اعني امكان الرؤية وامتناعها قوله تعالى لن تراني فانه يدل
على امكان الرؤية من حيث انه لو كان ممتنع الرؤية واخطاه السائل
او السائل يكون يلزم عليه ما هو مقتضى المقام ان يقول اني لست بمرئي
بل انا ممتنع الرؤية وجوابه انه يجوز ان يكون الرؤية ممتنعة
وتخصيص نفي رؤية موسى بدون نفي كل راء ممكن وبدون نفي
امكان الرؤية لان يطابق جواب الله تعالى سؤال موسى بنفي
الرؤية لنفسه وعلى امتناعها وامتناع وقوعها بان كلمة لن لنفي المستقبل
على سبيل التأبيد فيكون اتفاقا ان موسى لا يراه في الجنة او على
سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك والاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم ير موسى لم ير غيره اجماعا وجوابه ان كون كلمة لن
للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد

وان ثبت لكن لا نسلم انها على عموم الاوقات لا انتفاء ولا ظاهراً ولو سلم
الظهور فلا عبرة به في العقليات ومن ثمة قال علي رضي الله عنه لبعض و
لانه لا تحتج بالقرآن فانه خصم ذو لسانين **ومنها** اي ومن حججهم
ان الايات الواردة في سؤال الرؤية كقوله وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتواً كبيراً وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم **مقرونة بالاستعظام**
البليغ **والاستنكار** الشديد ولو جازت رؤيته لما كان الامر كذلك
والجواب ان **المراد** نفي الاحياء والصحيح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما رأى الله تعالى ليلة المعراج وفي شرح المقاصد معنى
التوبة في قوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين
التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت
ممكنة وما قالت به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور
على خلافه وقد روي انه سئل عليه الصلوة والسلام هل رأيت ربك فقال
رأيته بفؤادي وقال صاحب المنظومة الوترية وقد رضي رسول
الله بما عنه وشفعه الله بما فيه وفي اهله وزوجته وفي جميع اصحابه
على ما راه في المنام على رأينا قد عاين الله جهرة بهذا اتى صحيح حديث
ويقطع وقال السائل الفاضل القاضي عياض في الشفاء او حكي
عن الحسن انه كان يحلف بالله لقد رأى محمد صلى الله عليه وسلم
ربه وعن عكرمة مثل ذلك وعن ابن مسعود بهذا المذهب وحكى عن

احمد

احمد بن حنبل انه قال انا اقول بحديث ابن عباس بعينه رآه
رآه حتى ينقطع نفسه وقال ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه
انه رأى الله ببصره وعيني رأسه فقال كل آية اوتيها نبي من الانبياء
فقد اوتي مثلها نبينا وخص من بينهم بتفضيل الرؤية وقال
الشيخ محي الدين النووي الحاصل ان الراجح عند اكثر العلماء
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعيني رأسه ليلة
الاسراء وتوقف بعض المشايخ في رؤيته ولا رؤيته **والاختلاف** اه
واما ما قال بعض الصوفية ان موسى لما جاء الميقات ربه وسمع
كلامه القديم متجلياً في صور الكلمات المحدثة المسموعة بالاذن و
تلذذ به سامعته بالاصغاء الى ذلك واستتر قلبه بلوائح العناية
الازلية استشعر امكان تجلي جمال الذات في صور المحاسن المرئية
بالعين وطمع في اعطاء العناية اياه ذلك فقال رب ارني انظر
اليك قياساً للنظر الى ذاته على سماع كلامه وبينهما بون بين وهو
ان تجلي صفة الكلام مع استتار ذات المتكلم امر ممكن لا ريب
في وقوعه بخلاف تجلي جمال الذات فانه لا يمكن الا عند رفع الحجاب
والتجلي الذاتي يقتضي فناء المتجلى له دون التجلي الصفاتي الوصفي
كما ان نور الشمس نفسه يفني الظل اذا وقع عليه وعكس نورها
لا يفنيه فهو يؤيد مذهب المعتزلة **والله** تعالى موجب بذاته
لصفاته الذاتية ثم هو بها **خالق** بالقصد والاختيار لكل موجود
سواها ابتداء ومنه الافعال المسماة بالاختيارية **كافعال العباد**
الانسان والملك والجن والشيطان **من الكفر والايمان** خصوصا
والطاعة والعصيان عموما ومن النتائج الذي ليس شيء منها و
كافعال الحيوانات العجم **لا كما** زعم القاضي ان فعل العبد

مثلا تتعلق بذاته قدرة الله تعالى وبصفته لكونه طاعة كما في الصلوة او معصية
كما في الزنا او مباحا قدرة العبد ولا كما زعم الاستاد انه واقع بمجموع القدرتين
بمعنى انهما تعلقتا جميعا باصل الفعل وذاته وكل من هذين المذهبين يلجا
اليه ضرورة حل الاشكالات المتوجهة الى هذا المقام والتقصور فيه لان
قدرة الله القديم العلام فانها اذا اشرق نورها وتعلقت باضعف
ما يمكن الوجود من يمكن كفعل العبد فالواجب ان يضمحل عندها
كل ما يزعم انه يماثلها او يقارنها او ينصرها او يضادها في فعلها حتى يكون
ثمة مستقلة في فعلها في شرح المقاصد ان اراد الاستاد ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله صارت
مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة فقريب من الحق وفيه بحث
لان قدرة الله يكون شرطا لاستقلال قدرة العبد بالتاثير في افعاله
فيكون باطلا بعيدا من الحق ولا كما زعمت المعتزلة اي جمهورهم ان
العبد خالق لافعاله الاختيارية ولا كما زعمت الفلاسفة ان
العبد وفعله كما ذكروا وان العقول العشرة خالق بعضها بعضا
وخالقه لما تبدوا من الممكنات الجواهر المجردة والمادية والاعراض
وكل من هذه المفاسد والشرور لو غلى في الفساد وادخل في الفساد
مما قبله وقد كانت الاوائل منهم لقرب عهدهم باجماع السلف على
ان الخالق هو الله تعالى ولا مؤثر سواه سبحانه يتحاشون من
اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع
والفاعل والمؤثر ونحو ذلك وحين فيثبت ظلمة البدع والاهواء
وتلاشت انوار كلمة البيضاء رأى الجبائي واتباعه ان معنى
الكل واحد وهو مخرج المعدوم من العدم الى الوجود تجاسروا
على اطلاق لفظ الخالق على كل حي بالنسبة الى فعله الاختياري

حتى

حتى الشمائلية والبغية ولو انفتح بحرهم وصح لسلكوا السبيل السلفي
ملكيا معنى الكل عما عدا الله تعالى واشنع له وحصل مفهوم الخالق
من حيث هو كمفهوم الواجب لذاته كلي انحصر فردا ومن حيث صدقه
محض نفس الامر على كثيرين له افراد كثيرون عندهم خلافا لنا احتج
اهل الحق على مذهبهم بوجوه عقلية ونقلية الوجه الاول
من العقلية ان الخلق ايجاد الاثر بالقصد اليه والايجاد له على
هيئة مخصوصة ومقدار مخصوص فيجب على من يخلق ذلك الاثر
ان يلاحظ له هيئات كثيرة ومقادير جمة فيختار على شيء منها
فيه ترك السواقي فيوجد عليه فلا يتصور تخليق خالق ممكنا الا بعد
كمال علمه به وبعد التفصيل فيه وهذا على مذاقنا بديهي فان التخليف
للشيء فرع كمال العلم به ومن يتخلف ابدا فرع بدون اصله ومن
ثم استنكر الله ذلك في قوله الا يعلم من خلق ومعلوم ان الكل
من افعال العباد في ذاته وملابساته تفاصيل كيفيات و
كميات فلو كان العبد خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
كيفا وكما ضرورة ان الخلق هو ايجاد الشيء بالقدرة والارادة
والقصد والاختيار كما اشرنا اليه لا يكون الا كذلك واللازم
اي علم العبد بتفاصيل افعاله الفائية بذاته بط فان المشي من موضع
الى موضع آخر وسواء كان الماشي انسانا او غيره عبارة عن قطع
مسافة في زمان فههنا ثلثة اشياء متطابقة المسافة وهو
جسم او خط قائم بنفسه متألف من الجواهر الافراد والزمان المتألف
من الانات والحركة المخصوصة اعني الشيء الواقع فيهما وهو
قطع مركب من قطوع على مقدار عدد الجواهر والانات وامتنع
تطابق الثلثة كما قيل ان المسافة والزمان كلها ثم التحرك جملة متطابقة

مطابقة للواقع جزء المشي الواقع على المسافة هو الخامس جزء المسافة
فالمشي بعد اشتماله على هذا كله فقد يشتمل على سكنات متخللة بينه
وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ فلا شعور للماشي
بتفصيل مشيه عند وقوعه منه قطعا وقد يقال ممنوع وله شعور
به عند الوقوع لكنه ليس يشعر بشعوره او ذاهل عنه بعد الوقوع
او ناسي اياه بعده والجواب عن المنع ان المقدمة من قبيل البديهيات
الوجدانية فلا يرد عليه المنع ودفع السند الاول ان شعور الشعور
قريب الحصول بحيث متى نبه الشاعر ذو النفس المتفطن على شعوره
بشعوره تنبه عليه واللازم فيما نحن بصدده بالكل ودفع الثاني انه
ليس هذا اللاشعور ذهولا عن العلم بالتفصيل بل لو سئل عنه
في حالة الايقاع او بعده فانه لم يعلم به قطعا ولو كان ذهولا عنه لعلمه
عند الرجوع اليه جزما ودفع الثالث ان من كان معتادا بالعمل و
متمرنا في ايقاعه اذا عمله في سرعة بحضور النفس فانه عالم بتفصيل
ذلك العمل شاهدا اتيانه فيها النفس فلا يتصور نسيانه اياه فيها
وهذا اي المشي اظهر افعال العبد عنده وليس عالما بتفاصيله
عند صدوره من جانبه واما اذا تامل في افعاله الاخر التي هي
اسباب مشيه المتقدمة عليه مثل حركات اعضائه من عضلاته
التي هي دعامة حركاته وغضاريفه التي هي الين من العظام واصلب
من سائر الاعضاء وحركات لحمه وجلده في المشي وفي الاخذ اي
بغير العنف والبطش اي الاخذ بالعنف وغير ذلك كالحركة
بحيث يسرع حالة القعود وكفعل القيام ونحوهما وتامل في ما
يحتاج بالتنازل شناه من فوق اي حركات اعضائه او بالبناء
التناه من فوق تحت اي هو غيرها او هو في المشي او المشي اليه

من تحريك النفس العاقلة للعضلات بان تبسط العضل باسترخاء
الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها فينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا
وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها فينقبض
العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا ومن تمديد الاعصاب
وارخائها ونحو ذلك من سائر الاعضاء والعضلات والاعصاب
والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب يسمى
عقبا ورباطا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المتفننة
الحاصلة بانشعاب العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم
ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب
في الانفصال فالامر اي عدم علم العبد بتفاصيل هذه الافعال اظهر
فلا يكون خالقا لها قطعا وبنفي العلم والارادة ثم اظهر من ذلك في صور شتى انك
قد تعتقد تفع نقلة معينة في مسافة مخصوصة فتريد ايقاعها في زمان
مخصوص فلما شرعت في اوائل ايقاعها وقد يسنح لك سانح او يبرح
بارح فتشتغل عن تنبه ايقاعها بتمامه وحصر في مصالحه بحيث لا يمكن
لك ان تلتفت الى شيء غيره فبعد ثقفا ذلك الزمان رايتك قد
قطعت مواضع من تلك المسافة بلا شعور منك بايقاع النقلة
فيها ولا قصدك اياه ولا انحصار قصدك وشعورك بتمامه في ذلك
الشاغل فلست بموجد هذا المشي وهذه الحركة الاينية وهو
فعلك الدائم بذاتك كسائر افعالك وانما الله تعالى موجدها وخالقها
لا انت ويجب ان يكون سائر افعالك على هذا النسق فان قلت
ان جوهر لطيف يمكنه ان يحصر شيئا اضعف من علمه وقدرته وارادته
وقصده في شيء وبا قوى منها في جهات شتى فينضبط في الجادي
رايا بهما في حالهما معا لكن الاضعف من قوبل بالاقوى يرى كانه

فعل النفس على العضلات

والارادة صح

مطلب
اذا قوبل الاضعف بالاقوى
يرى كانه معدوم من اقوال العباد

معدوم في جنبه ورد عليك خروجك من القاعدة المسلمة وهي كل من اوجد
وخلق شيئا فالواجب عليه ان يستحضره استحضارا تاما ويعلمه
علما تفصيليا فهو يا اخ قد اعترفت بان علمك كالمس الذي اوجدته في
غاية من الضعف والوهن على هذا وافرضت فرق هذه القاعدة
معتقدا انك جوهر لطيف ورباني شريف فيمكن لك ان يحيط بنفسك سلمت ح
في علمك والا وانك الواحد في محو بين شتي لغيبن كشيك وساحل
فيكون باعتبار حضورك في احدهما غائبا وذاهلا عن الاخر والفاعل
الموجد في كل واحد منهما انت لا غيرك فاحفظ اولا خلاصة ما سلمته
في معرفة نفسك وجوهرك الشريف لينتفع بها في معرفة ربك اللطيف
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه ثم تدبر
معاني كتاب الله سبحانه وتعالى مثل قوله والله بما تعملون بصير
والله بما تعملون خبير والله بكل شيء عليم والله على كل شيء قدير وما
تشاءون الا ان يشاء الله وكان الله بكل شيء محيطا ان الله بما
تعملون محيط ان ربي بما تعملون محيط الا انه بكل شيء محيط هو
الاول والاخر والظاهر والباطن ثم تامل مضمون ما خاطب الصادق
بعض الناس به فقال يا مسكين كان ولم تكن ويكون ولا تكون
فلما كنت الظاهر اليوم صرت تقول انا انا كن الان كما لم يكن اليوم فانه ح
كما كان فاطرح نفسك من البين وشاهد نور السار في كل حين
وعين وحقق نفاذ لطفه في جلودك وجوارحك وتيقن انه
الموجد بالاستقلال لكل ما لك من مشيك وساحك ثم اعلم ان
دليل الشيخ عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى في نفي خالقية العبد
لفعله وانت خبير بان خلاصته جارية في نفي كاسبية العبد لفعله
ايضا اما اولا فلاشتراك الخلق والكسب في كونهما بالقدرة

والارادة والقصد والاختيار وهذه الامور الاربعة يقتضي كمال
العلم بل من المخلوق والمكتسب وهو اي الحصر بين منتف فلا كسب كالاخلق
واما تفصيلا فلان الكسب كما اختاره صرفا للعبد اي الاثر المكتسب بالقصد
والاختيار له على هيئة مخصوصة ومقدار مخصوص فيجب على الكاسب ان
يلاحظ على حبات ومقادير كثيرة فيحتاج الى علم اشياء مع ترك البواقي
وهذا يقتضي كمال علمه به قبل اكتسابه وحال اكتسابه فلو كان كاسبا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها كيفا وكما ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة
والارادة والقصد والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل بنحو ما مر
فالملزوم مثله فثبت ان العبد ليس بخالق لافعاله ولا كاسب لها و
العجب من الاصحاب انهم يحررون هذا الدليل في النفي الاول بخصوصه
ويعتقدونه به ولا يقولون بالنفي الثاني ويعتقدون نقيضه من
الاثبات وهو جار فيهما بلا شبهة فيكون منقوضا بالنفي الثاني فلا
يفيد النفي الاول ايضا فالحق افادته لهما والاعتقاد بهما معا الوجه
الثاني دليل السنة اورد الوجه الثالث دليل التمانع وقد مر واما
الوجوه النقلية فما قد نطق به النصوص الواردة في ذلك مثل
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم الشامل بكم على ان ما مصدرية
على اختيار سيبويه لئلا يحتاج الى حذف الضمير ولا يرتكب بالمجاز
او معمولكم الشامل بكم على ان ما موصولة محذوفة العائد اي
وما تعملونه فيكون هذه الافعال التي نزع فيها الا ان اي هو الايجاد
والابداع الذي هو من الاعتبارات العقلية بل الحاصل بالمصدر
الذي وجد في الخارج وقام بالعباد وهو اي اعني ما يشاهد منهم
من الحركات والسكنات كالصلوة والحج وجميع الصالحات والسيئات
مثلا فالفعل والعمل الحاصل بالمصدر والمفعول والمعمول ههنا شيء واحد

قايم بالفاعل عن محله العبد العالم المختار ومن ثم صح ان يقال
يقيمون الصلوة ويعملون الصالحات وللزكوة فاعلون وههنا
بحث لان شيئا من المعنيين لايناسب المقام بقرينة قوله
اتعبدون ما تنحتون اى ما تنحتونه من الاصنام فسياق الكلام ان
يجعل ما فى الموضعين موصولة ويراد به الاصنام فمعمولة يجوز اذ
معمولهم ما يتقوم به والاصنام يتعلق بهما فتقديره كمن والله خلقكم و
اصنامكم التى تعبدونها وشبه معمولكم اى يتعلق عملكم بها وبالجملة كلا النوعين
مخلوق وعبادة احدهما الاخر مع تحقق المستحق للعبادة وهو الله
تعالى جهل محض مع حسن صرف خصوصها على مذاق المعتزلة بما يلزم عليه
لعابد الصنم ان يكون خالقا لمخلوق بسبب خلق مخلوق اخر وان
يعبد هذا المخلوق الآخر فان الخالق عابد معبود مسبب مخلوقه
وهو الخلف والذهول عن هذه النكتة التى نبهها جزم الشارح
بان النص المذكور حجة على المعتزلة على كل من وجهى كون ما مصدرية
وكونها موصولة وليس بحجة عليهم من وجه و مثل قوله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شئ وهو اى ممكن جوهر وعرض منه افعال العباد وتخصيص
شئ بالعبد بين البداهة العقل فخرج عن المخلوقية بالاول ذات
الله تعالى اذ هو الواجب الوجود لذاته وبالثانى صفاته اذ ليست
بجواهر ولا اعراض فالموجود الخارجى عندنا اما وهو الله وحده
او مخلوق وهو جميع الجواهر والاعراض الموجودة غاية ما فى
الباب ان خلق الافعال فرع خلق العباد وهى نعوت واوصاف
لهم لا لله تعالى وافعاله لا افعاله كما سيتبين حاله واما لا خالق
ولا مخلوق وهو صفاته تعالى وهذا واسطة او نقول هو اما مؤثر
موجب او مؤثر مختار وهو الله او اثر موجب وهو صفاته او اثر

مختار وهو مخلوقاته وعند المعتزلة اما خالق محض وهو ذات
الله او مخلوق محض وهو الممكنات اللاحقة ومنها الافعال الاختيارية
او خالق ومخلوق معا وهو الممكن الحى المختار وهذه هى الواسطة
لا الاولى اذ لا وجود لها فلا تندرج تحت المقسم وبوجه اخر اما خالق
فالق او مخلوق مخلوق ابتداء ونظيره قوله قل الله خالق كل شئ
وهو الواحد القهار وقوله وخلق كل شئ فقدره تقديرا وقوله
انا كل شئ خلقناه بقدر و مثل قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
اى ليس من يحصل منه هذه الماهية اعنى ماهية الخلق مثل من
لا تحصل له وحاصله ان يقال بيباين بمفهوم الخالقية لما عداه
فلا خالق الا الله ووجه اخر وهو انه قد ورد فى مقام التمدح بالخالقية
لكونها مناطا لاستحقاق العبادة فينبغى ان ينحصر الخالقية فى
الله ولا توجد فى غيره حتى ينحصر استحقاق العبادة فيه فلا يستحق
للعبادة غيره وقوله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون
شيئا فان مفهوم كمسند اليه يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحجار
الذين يدعوهم الكفار والافعال الموصوف بين ما يدعونه وبين ما لا يدعونه
من الاحياء وقوله هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين
من دونه فانه يدل على ان من عداه لم يخلق وقوله خلق لكم ما
فى الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وكلاهما
عامة تتناول الافعال الاختيارية وكونها فى الارض اى من جهتها
وكونها بينها وبين السماء احتمالان لا يتنافيان و مثل قوله كتب
فى قلوبهم الايمان اى اوجد فيها وانه هو اضحك وابكى اى اوجد
الضحك والبكاء وهو الذى يسيركم فى البر والبحر اى يوجد سيركم
وتجلته اولهم والى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله

110

ان لا يخلق وقوعهن الى آخر الا الله مع ان الايمان والضحك والبكاء
والسير والوقوف افعال اختيارية ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم
احتج ادم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة
فقال يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده يلومني
على امر قدره الله قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى
وقوله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى
انى رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره وقوله ان الله يصنع كل صانع وصنعته
الى غير ذلك من الكتاب والسنة **لا يقال** اى **الاشراك** اى
الجلى **هو** اى **الآن** آه وانه اشراك خفى يقرب من الجلى وان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمهم في هذه المسئلة بما مر من
قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى
منادى اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية وبقوله لعنت القدرية
على لسان سبعين نبيا وانما تناهت هذه المذمة في شأنهم
لتناهي قباحة هذا الاعتقاد فمن يعتقد به من العقلاء واما
المشرك الخفي فجدير بان يجى اسمه في الاغلب من دفتر الخطاب
ومعلوم ان ما تناهى قبحه وتلاشى ظلمته الى حدود وجوانب
من حاق وسطه فمن يشهد الخروج من تمامه بحيث لا يلحقه
مذمة لا يجوز له ان يقتصر على التنزه من وسطه الى بعض
جوانبه بل اللازم ان يتنحى من ظلماته باسرها **الا ان مشايخ
ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم** وقد وقع في بعض كتب
الفروع انه لو قال النصرانية خير من اليهودية يكفر لانه اثبت
الخيرية لما هو قبيح عقلا وشرعا وثبت قبحه بالادلة القطعية فيلزم

اهل صح

من ذلك

من ذلك ان يكفر من اهل السنة والجماعة هؤلاء المشايخ **حيث
قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم** آه اذ فيه اثبات الخيرية الا اسعد
للمجوس على المعتزلة فالمجوسية يكون خيرا من الاعتزال واجيب
بان الممنوع كون طائفة من الكفرة خيرا من كذا مطلقا الا كونهم اسعد
حالا اى وصفا منه بمعنى اقل طامة وادنى اثباتا للشرك اذ يجوز ان
يقال كفر بعض اخف من كفر بعض وعذاب بعض ادنى من عذاب
بعض واهون والحاصل ان اثبات الخيرية المطلقة لبعض نوع
من الكفر او الكافر بالنسبة الى كل اخرى كفر بخلاف اثبات الخيرية المقيدة
ولقائل ان يقول قد نقرر في الكتاب المذكور وفي الكتب الاخر انه
اذا كان في مسئلة وجوه يوجب الكفر ووجه واحد يمنعه ينبغي ان
يميل العالم الى ذلك الوجه ويرجحه عليها ولا يكفر المسلم بالاحتمال انه
اراد ذلك الوجه دون ما يلزم الا اذا صرح بارادة يوجب الكفر فلا
ينفعه التأويل ح ومعلوم ان الخيرية يحتمل ان يؤخذ مطلقة ومقيدة
فالنصرانية خير من اليهودية من جهة لين عريكة النصارى وسهولة
رجوعهم عن الشرك وميلهم الى الاسلام وجههم للمسلمين وجهة شدة
عداوة اليهود للمؤمنين وتقدم قدمهم فيها على المشركين واليهودية
خير من النصرانية من حيث ان كفر اليهود لوقوعه في النبوات ارق
من كفر النصارى لوقوعه في الالهيات كما سيجى وكل من هذين
النوعين من الكافر خير مطلقا من عنادية السوفسطائية فلا كفر
في شئ من هذه الاقوال المطلقة لما في نفس الامر نعم يمكن ان
يقال فيه نوع من سوء الادب **واحتجت المعتزلة** على ان افعال
العباد بل الممكن الحق واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا بوجوه
عقلية ونقلية الوجه الاول من العقلية **انا نفرق بالضرورة**

الاقوال بيان

ن ع

بين الحركات الاختيارية والاضطرارية مثل حركة الماشي على الارض وحركة
الصاعد على الجبل وحركة المرتعش وحركة الساقط من السطح ونفرق
بالضرورة ان الحركة الاولى واقعة باختيار وايجاد دون الحركة الثانية
ويجوز ان يعطف ان مع ما في حيزها على نظيرتها بتمامها فلا بد حينئذ من دخول
الضرورة في المقدمة الثانية فتح ثم المقدمة الاولى لا مرية في صحتها فان فعل
العبد والممكن الحادث جنس تحته انواع متخالفة بالماهيات ممتاز بعضها
عن بعض بالضرورة ولنعرض بعض الصور من حركة الماشي والمرتعش من
حيث انهما ماشي ومرتعش من هذا القبيل واما ان تحقق الفرق
بينهما باعتبار ان حركة المشي واجبة الانضمام الى شيء يسمى للماشي حقيقة
ومسمى باختيار سواء كان اختيارا بمعنى بلا فية الخلق او الكسب او
القدرة الحادثة اللا مؤثرة اصلا وان حركة الارتعاش واجبة اللا انضمام
اليه كما هو مضمون المقدمة الثانية فممنوع كدعوى الضرورة فيه كيف المخالفة لما
عليه جيل من الناس بل الفرق بينهما انما هو باعتبار ان محل حركة المشي
يظهر ويتعين فيه من جهة الله كالعلم به المختص به المنقطع عن غيره
ثم الارادة ثم القدرة ثم الحركة والكل بالله ومحل حركة الارتعاش
تعوم من جهة الله فيه هذه الحركة فقط اي من غير ان يسبقها تلك الامور
الثلاثة المترتبة لحصول الوجه الثالث انه لو كان الكل من حركتي
الماشي والمرتعش بل من افعال العباد بخلق الله لزم بطلان
قواعد شرعية الاول ان يبطل قاعدة التكليف بالامر والنهي اذ لا
معنى للامر بما لا يطيق المأمور الاتيان به او الامتناع منه ولا للنهي عنه
كمن امر انسانا ان يخلق حيوانا او يكونه او نهاه عنه وجوابه منع
الملازمة وتصحيح القاعدة بان الامر والنهي والوعد والوعيد
والترغيب والتهديد وامثالها كل ذلك اسباب معدة لمحل الفعل

ومنه واليه ح

اوتركه

اوتركه تعلقت لان يقبل احدهما من اسباب خارجية كما ان الجوع و
العلم والارادة والقدرة اسباب داخلة والكل يقع من الله
بالقضاء والابتلاء والقضاء والقدر ويقتضي تقدير الحوائج
الحاه والكتاب المبين واللوح المحفوظ على ما قال الله تعالى وكل
شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وقال النبي صلى الله عليه وسلم
اعلم ان الامة قد اجتمعوا على ان ينفعوك بشيء لم ينفعوك الا بشيء قد
كتبه الله لك ولو اجتمعوا على ان يضروك بشيء لم يضروك الا بشيء قد كتبه
الله عليك رفعت الاقلام وجفت الصحف وخلاصته ان ذوات
العباد ذوات قابلة للاعمال الرحمانية والشيطانية فيخرج كل من
نوعي العمل في ذواتهم من القوة الى الفعل عند استجماع اسبابه وتمامها
والكل من الله وليس في ذواتهم الا قوة ذينك النوعين بل هذه القوة
منه ايضا فان قلت لو كانت الخيرات والشرور مخلوقة فينا
يخرج من القوة الى الفعل بما لنا الا فينا ومنها وبأي شيء يتفضل
السعيد على الشقي وقد سبقا وبأي فينا قدرتهما واين عدل الله فينا بان
يجعلنا والموجودات بحيث لا يوجد فيها شر اصلا وقد قال وما
انا بظلام للعبيد وقال وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين
قيل لان الاستعدادات متفاوتة والحقائق متباينة فالارواح
الانسانية بحسب الفطرة والنوع مترتبة في درجات القرب
والبعد من الله والمواد السفلية بحسب الخلقة متباعدة في اللطافة
والكثافة وامزجتها متباينة متفاوتة مقدرة بازاء كل روح ما
يناسبه من المواد فيحصل من مجموعهما استعداد خاص مناسب
لبعض العلوم دون بعض ولبعض الاعمال دون بعض ولبعض
الاوامر والزواجر والمقالات والحالات وغيرها دون بعض كل

مطلب خلاصة البحث

112

وذلك بحسب ما قدر لنا في القضاء السابق على ما قال صلى الله عليه وسلم
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فمن تفاوت العقول
والعلوم والاشواق والارادات بحسب اختلاف طبايع الناس و
غرايزهم ينزع بعضهم بطبعه الى ما ينفر عنه الاخر ويستحسن واحد ما
يهواه ما يستقبحه الثاني والعناية الالهية يقتضي نظام الوجود على
احسن من ما يمكن فلو امكن احسن من هذا النظام المشاهد والمعقول
لوجد ذلك بدل هذا البتة ولو تساوت الاستعدادات لفات الحسن
في ترتيب النظام وارتفع الصلاح عن العالم ولبقي الكل على طبيعة واحدة
وهيئة واحدة وحالة واحدة في رتبة واحدة لا ينتظم امورهم ولا يتهيا
مصالحهم وبقيت المراتب الباقية في كتم العدم مع امكان وجودها و
احتياج العالم اليها فكان ذلك حيفا عليها وجورا لا عدلا وقسطا
كما ان لو كان ام البصل زعفرانا والدفلى اقحوانا والعيصوم ضيمرانا
والجماد حيوانا والحيوان كلها انسانا والاناث فحولا والاوهام
عقولا فاذن لا يبعد ان يخطر ببالك ان البقل لما ذا لم يكن ريحانا
والعقير سلطانا والشقي سعيدا والذميم حميدا والجاهل نحريرا
والشرير خيرا فانه لو كان كذلك لما ضبط السلطان الى صنعة
الكنس والحكيم المائل الى مباشرة الرجس فابطل التناسب
على تقدير التماثل فلم يكن السلطان سلطانا ولا القهرمان قهرمانا
واختل النظام وبطل الجود وظهر الهرج والمرج في سوق الوجود
فلم يكن ذلك عدلا بل كان ظلما وجورا بل العدل كما قال بعض المحققين
ان يتعدد المواد والقوابل اولا ثم ان تساق الى حدود محدودة
في الحكمة والفضل سوقها الى غايات الحكمة ونهاياتها والثاني ان
يبطل ما علم المدح والذم للعباد على افعالهم الحسنة والقبيحة

اذ لا معنى لمدح انسان او ذمه على ما ليس بفعل له ولا واقع
بقدرته واختياره وجوابه منع الملازمة وتصحيح القاعدة بان
المدح والذم كثيرا ما يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح
والذم بالحسن والقبح واعتدال القامة واو الطيب وساير الغرائز
قال الحجة عباد الله تحسن جملة خلقه واحسن الله ويتقسمون الى قسمين
من سبق لهم في مشية الازلية ان يستعملهم في الاستنطاق حكمته دون
غايتها ويكون ذلك قهرا في حقهم بتسليط البواعث عليهم الى ذلك ومن
سبق لهم فيها ان يستعملهم لسياق حكمته فيهم الى غايتها في بعض الامور
ويكون ذلك لطفا في حقهم بتسليط بواعثهم الى ذلك فقد عبر عن الفريقين
المعنيين بالسخط والرضاء وتتفرع عليهما اللعنة والمذمة والمدح و
الثناء فكان الحاصل انه اعطى الجمال ثم اثنى واعطى الكمال ثم مدح واردى
ومثاله ان يتنوق الملك عبده الوضيع بيوم عيد او ساخصه يليه من
محاسن ثيابه فاذا تم زينته قال يا جميل ما اجملك وما اجمل ثيابك وانما
انظف وجهك فيكون بالحقيقة هو المجمل وهو المثنى عليه بكل حال وانما
العبد هدف الثناء من حيث الصورة فهكذا كانت الامور في ازل
الازال وهكذا انسلسلت الاسباب والمسببات بتقدير رب الارباب
ومسبب الاسباب ولم يكن ذلك عن اتفاق وبخت بل عن ارادة وحكمة
وحكمة جلية وحكم حتم وامر جزم وذلك المعبر عنه بالقضاء وقيل انه
كلمح البصر فتفاضت بحار التقادير بحكم ذلك القضاء بما سبق التقدير
فترتب لها المقدورات بعضها على بعض فعبر عن هذا الترتيب
بالقدر فكان لفظ القضاء بان الامر الواحد الكلي ولفظ القدر بان التفصيل
المتمادي الى غير نهاية وقيل ان شيئا من الكون ليس خارجا عن القضاء
والقدر مختص ببعض العباد ان النفسية لما خافتقت هذا التفصيل

وكيف انتظم العدل مع هذا الالتفات والتفضيل وكان بعضهم لقصور
ادراكهم يسخطه المطيعون ملاحظة كنه هذا الامر والاحتواء على مجامعه
فالحمد لله الذين لم يطيقوا خوض غمرته بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا فالهذا
خلقتم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وامثال مشكاة اخرى منهم نورا
مقتبسا من نور الله في السموات والارض وكان زيتهم اولا صافيا
يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فاشتعل نورا على نور فاشرقت الكوكبات
بين ايديهم بنور ربها فادركوا الامور كما هي عليه فقيل لهم تأدبوا
بادب الله واسكتوا اذا ذكر القدر فاسكتوا فان للجدران آذانا
وحوالكم ضعفاء الابصار فسيروا بسير اضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس
لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم فتخلقوا باخلاق
الله وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليانس بكم الضعفاء و
يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة من وراء حجابكم كما يقتبس الخفافيش
من بقايا نور الشمس والكواكب في جنح الليالي فتحيى به حيوة يحتملها
شخصه وحاله وان كان لا يحيي به حيوة المترددين في كمال نور
الشمس وكونوا كمن قال اشربنا شرابا طيبا عند طيب • كذاك شراب
الطيبين يطيب • شربنا واهرقنا على الارض فضلة • فللارض
من كاس الكرام نصيب • **والثالث** ان يبطل فائدة **الثواب**
والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب
على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ
ليس منه الا الوسوسة والتزيين وجوابه المنع والتصحيح بان
عباده مملوكه من جميع جهاتهم ومحال تصرفاته والمالك ذا تصرف ولو
بالعقاب فيما هو حقه وملكه ولو بالكاسبة وقدرة على السابق فلا يتوجه
عليه مذمة ولا سؤال لمه فاعل الثواب والعقاب في تلك الدار كما

يتوجه

يتوجه عليه في هذه الدار انه لم خلق الاحتراق عقيب مس النار قال
الامدى ان المؤمن اذا اجتمع طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من
الاشاعرة على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان
عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ومبنى الكل صحة تصرف
المالك في ملكه باي وجه يريد قال في شرح المقاصد ان المعتزلة
في هذه المسئلة افترقت فقيل ابي الحسين من البصري واتباعه ادعوا
نظريتها واستدلوا عليها بتلك الوجهين ووجه آخر وهم ادعوا ضروريتها
والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على دعوى
الضرورة في هذه المسئلة وهي آية المكابرة حيث نسب جميع من
سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروري اما السنية والجبرية
فقط والقدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا
وفيه نظر لان نسبة اخوانه القدرية اليهما انما تظهر اذا كان يدعي ان
الحكم بضرورية هذه المسئلة ضروري ولم يدع ذلك ومن ثمه قال
في شرح المقاصد ذكر ابو الحسين واتباعه في هذه المسئلة الضرورية
وجوها على وجه التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا
والحكم بضروريته استدلاليا **والجواب ان ذلك** الاحتجاج
بجميع وجوهه ممنوع المقدمات كما مر بيانه ولا يكون صحيحا في نفسه ولا يتوهم
بدلالتها على النفي ولو سلم فهو بوجهيه **انما هو على الجبرية** اي الخالصة
قال في كتاب الملل والنحل الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلا
ولا قدرة على الفعل اصلا كالجهمية اي اصحاب جهم بن صفوان والجبرية
المتوسطة اي الغير الخالصة هي التي تثبت للعبد قدرة حادثة غير مؤثرة
اصلا واما من اثبت للقدرة الحادثة اثرا في الفعل وسمي ذلك كسبا
فهو ليس بجبري **القائلين بنفي ثلثة** اشياء اقامة بالعبد القدرة الحادثة

مؤثرة كانت كما عند المعتزلة او غير مؤثرة واما انتفى قيام القدرة القديمة
بالعبد فمتفق عليه عند الكل والكسب والاختيار مع مبحث سنذكرها واما
نحن معاشر اهل السنة والجماعة فنثبت الاشياء الثلثة على ما نحققه ان
شاء الله تعالى فلا نقوم ذلك حجة علينا على ما لا يخفى الوجه الثالث ان
الله تعالى لو كان خالقا وموجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معنى
موجد الفعل والفاعل له واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى
للقائم والقاعد مثلا الا فاعل القيام وفاعل القعود فح يلزم ان يكون الله
تعالى هو القائم والقاعد والآكل والشارب كما قيل من بدا في خلقه كالجرم
في صورة الآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك من الفواحش
التي لا تستطيع العاقل اجراءها على اللسان ولا اخطارها بالجنان والجواب
ان هذا جهل عظيم قال في شرح المقاصد وهذه شبهة كنا نسمعها من
جهلة العوام وسوقة المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة
متحققا ان التعصب يغطي على العقول ويعمي القلوب التي في
الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي
يطلق على من قام به الفعل لا من اوجده وان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او كسبه او لا كمن اتصف بعلمه وجماله
لا من اوجده في غير ذاته الا يرى ان الله تعالى هو الخالق للسواد و
البياض وانواع الطعوم والروائح وسائر الصفات في الاجسام
بالاتفاق ولا يتصف بذلك المذكور بل يتصف به محالها قال ثم
اذا ثبت بالدليل ان موجد الافعال هو الله لزمهم صحة هذه التسمية
بناء على اصلهم الفاسد واعتقادهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله
لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان كل قول احد الخصمين لازم
مذهبه باطلا حجة عليه لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا اوهم الجاهلم

الافعال له

يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي
او يقتدي او للمتكلم او للفلسفي او على شبه ذلك تركا للمذهب ويعتقدون
ان اسناد الافعال الى العباد مجاز على السنية وقال الحنفي
الا حياء ان من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي وهو
المسمى بالفاعل على وجه الحقيقة والمحل هو الفاعل المجازي وهو المسمى به
على وجه المجاز فالجلاد قائل بالتجوز والله قاتل في الحقيقة وعلى
طريق التجوز اسند الله الافعال الاختيارية في القرآن مرة الى النفس ومرة
الى الملائكة ومرة الى العباد ومرة الى الناس فقال الله يتوفى الانفس حين
موتها وقال قل يتوفيكم ملك الموت الذي وكل بكم وقال افرأيتم ما تحرثون
ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى وفي الخبر ان ملك الموت وملك الحياة تناظرا
فقال ملك الموت انا اميت الاحياء وقال ملك الحياة
انا احيي الموتى فاوحى الله اليهما كونا على عملكما وما سخرتما له من الصنع
انا المميت والمحيي لا يميت ولا يحيي سواي فالفعل وان كان يستعمل
على وجوه مختلفة لكن كل من ارتضاف الكل الى الله فهو المحقق
الذي عرف الحق لاهله والحقيقة لذيها ومن اضافه الى غيره فهو المتجوز
والتجوز وجه كما ان الحقيقة وجه واسم الفاعل وضعه واضع اللغة للمخترع
ولكن ظن ان الانسان مخترع بقدرته افعاله من الاكل والشرب والقيام وغير
ذلك وظن انه تحقيق وتوهم ان نسبتها الى الله على سبيل المجاز مثل
نسبة القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلاد فلما
انكشف الحق لاهله عرفوا ان الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل
قد وضعته انها اللغوي للمخترع فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة
ولغيره بالمجاز هذا كلامه ويستلزم ان يكون مخترع الاكل والشرب

ن

الحقيقة [illegible]

[illegible] القدرة [illegible]
الحقيقة الافعال [illegible]
والقدرة [illegible]
واسناد الافعال [illegible]
[illegible] الملائكة [illegible] العباد

ونحوهما هو الله تعالى وان يكون هو الآكل والشارب مثلا فيبطل جواب
الشارح وكان الظاهر منه انه حق وينبغي حجة المعتزلة علينا وتحقق
الزامهم المذكور فتأمل ويلزم حقيتها وانه باطل ويمكن ان يجاب عنه باصل الشبهة
بانه يلزم ان الله تعالى موصوف معنى بالاكل مثلا بمعنى تخليقه بالاستقلال
الاكل في محاله وان لم يكن اللفظ يطلق عليه بسبب عارض يعرفه من
يرشدك اليه ما في بعض تصانيفه من ان وصف الشيء بفعل خبر عنه بمفهوم
والخبر ينقسم الى صدق وكذب والشرع دل على تحريم الكذب في
الاصل الا لعارض وعلى اباحة الصدق الا لعارض مثلا انه يجوز لنا ان
نقول في زيد انه موجود ولانه موجود فكذلك في حق الله ورد به
الشرع او لم يرد ونقول انه قديم وان قدرنا ان الشرع لم يرد به وكما انا
لا نقول لزيد انه طويل اللحية لان ذلك ربما يبلغه فيتأذى به لان فيه
ايهام بعض فكذلك لا نقول في حق الله ما يوهم نقصا البتة فاما ما لا
يوهم نقصا او يدل على مدح فذلك مطلق ومباح بالدليل الذي اباح
الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة ولذلك قد يمنع من اطلاق
لفظ ما فاذن به قرينة جوزناه فلا يجوز ان يقال لله يا زارع يا
حارث ويجوز ان يقال من وطئ وامنى فليس هو الحارث انما الله
هو الخالق للحارث ومن بث البذر فليس هو الزارع انما الله هو
الزارع ومن رمى فليس هو الرامي انما الله هو الرامي ولا يقول لله يا مذل
ويقول يا معز يا مذل فانه اذا جمع بينهما كان وصف مدح اذ يدل
على ان طرفي الامور بيديه وكذلك في الدعاء ندعو الله باسمائه الحسنى
كما امرنا به واذا جاوزنا الاسامي دعوناه بصفات المدح والجلال
ولا نقول يا موجود يا محرك يا مسكن بل نقول يا مقيل العثرات يا
منزل البركات يا مبشر كل عسير وما يجري مجراه كما اذنا دينا //

انسانا فاما ان نناديه باسمه او نصفه من صفات المدح كما نقول
يا شريف يا فقيه ولا نقول يا طويل يا ابيض الشعر يا اسود اللون يكره
ولا يذكر ما يكرهه اذا بلغه وان كان صدقا فالعارض الكراهة وانما يكره
ما يقدر فيه نقصا فكذلك اذا استخبرنا عن محرك الاشياء ومسكنها و
ومسودها ومبيضها قلنا هو الله ولا نتوقف في نسبة الافعال والاوصاف
اليه الى اذن وارد فيه على الخصوص بل الاذن قد ورد شرعا في الفصل
الا ما يشتق عنه بعارض والله تعالى هو الموجود والموجد والمظهر والمخفي
والمسعد والمشقي والنافع والمبقي وكل ذلك يجوز اطلاقه وان لم يرد فيه توقيف
انتهى كلامه وقد علم منه انه يلتزم ذلك الاتصاف معنى وقيام الاطلاق بحق
بعض خلقه واختراعه بالآلة الذي قامت به السموات والارض وهذا
هو التحقيق في خلق الصفات العقول فان نسبة الشيء الى فاعله اولى و
اقوى من نسبته الى قابله والصفة والقائم بالشيء فرع موصوف ومخرج ذلك
الشيء ومحله اصليهما فلذلك تعالى الاصالة المطلقة وهو محل ما عداها فرع له وراجع
بالاخرة اليه فيلتزم انه تعالى في الحقيقة هو المتكلم بكلام كل خصم والطالب
لكل مطلوب معنى لكن ليس كل كلام وجد في محل حجة وان اسناد الكل
الى العباد انما هو على سبيل التجوز لكنه يمتنع عن الاطلاق في المحاورات
للعوارض وهو ابهام تطرق البعض على ذلك الجناب ولتوهم اذهان
العامة وانه من لوازم التوحيد في الافعال والافساد وذلك اصلا بل هو
محض الايمان وعين العرفان ولا يسلم حقية كلام الشارح ويسلم حقية
شرطية المعتزلة في هذا الوجه الثالث ويمنع بطلان تاليها باعتبار المعنى
في كل صورة وان كان يسلمه باعتبار اللفظ في بعض الصور وليس
في ذلك محل عظيم والشبهة عامة بل هو اول مراتب التوحيد وهو خفاء في
الزام الاسا حل لها ومفاتيح اذواق العارفين فان كنت من زمرة اخر

عمر بالعين مراتبهم فلا تخطر طور العقل في مدارك اخراتك وارجع انوار حدقة
قلبك ثم انظر الى ماكورا احجابك فان رايت غريبا فذاك والا هون
على ظاهر ما تشق منظره فانما يقطاب العين كالتحكم ومن الوجوه النقلية
الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وكل
من تلك وجه على حدة فمن تلك الالفاظ الخلق كقوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين وقوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
ومنها الجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق ومنها
الاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والا
بتداع كقوله ورهبانية ابتدعوها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من
خير فان الله يعلمه والعمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه والصنع
كقوله لبئس ما كانوا يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل
نفس ما كسبت والجواب كما في شرح المقاصد ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير والجعل ههنا بمعنى التصيير وليس شيء منهما يستلزم ايجاد
امر محقق مثل قدر زيد دراهمه بانها الف ثم جعلها في الكيس واما سائر
الالفاظ غير لفظ الكسب فواجب ان تجعل مجازات عن التسبب العادي
اي من صار سببا عاديا للاحداث والابتداع والفعل والعمل والصنع
او مجازات لكون العبد سببا عاديا لما ذكر كما في بن الامير المدينة
واما الكسب فانه يصح من العبد على حقيقته دون الرب على عكس
العمل مثلا وفيه نظر فان هذه التفرقة وايقاع التباين الكلي في الحقيقة
بين معنى الكسب والعمل ونحوه مما لا يشهد بصحته الصحيح ولا النقل
من ائمة اللغة والتتبع موارد الاستعمال وانما هي امر ضرب الشارح
واشاله اليه من مداخلة دهشة العقول وحيرة الافهام في حل
غوامض هذا المقام متعلقوا بهذا التزويق كما يتعلق بكل حشيش الغريق

والحق

والحق ان يرجع كل خلق وانزال الله لكل باب فانه هو المرجع والمآب
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب وهي ان ان قضاء الله كما اشير اليه في قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات وهو ان دون المقضي قال الاصفهاني الرضى انما يجب
بالقضاء دون المقضي لا يستقيم فان من يقول رضيت بقضاء الله
لا يريد انه راض بهذه الصفة القائمة بذاته بل يريد انه راض
بمقتضى تلك الصفة من الكفر والعكس والمحن والبلايا والمصائب
والرزايا فيلزم من الرضا به الرضا بالكفر وانه كفر ورده في شرح
المقاصد بان دعوى انهم يريدون بالقضاء الواجب الرضى
المقضي لا الصفة الذاتية بحث بل هو الخلق والحكم والتقدير قال
الاصفهاني والجواب ان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله طاعة
ولا من هذه الحيثية كفر قال في شرح الشارح وفيه نظر ووجهه
ان تاويل المعنى المصدري بالمفعول انما يرتكب عند الاحتياج اليه ولا
حاجة ههنا والحق ان الامر المرضي به هو الذي يستحسنه الراضي
ويعده جميلا ولا يعترض عليه بالقبح والكراهة والاستحطاط فتخليق
الله الكفر مثلا يجوز بل يجب ان يكون عند ارباب البصائر والعيان
اخاس السرائر متعلق الرضى اذ كل فعل من افعاله جميل لا قبح فيه بوجه
مع ان ذاته وصفاته جمل من ذلك ويجوز ان يكون الكفر من حيث
من قضائه وقدرته ومن جهة اضافته الى جلاله وجماله حسن جميل
والرضى بالكفر والمعصية ادنى منه فقد بان ان الرضى يجوز ان يتعلق
بالقضاء نفسه وبالمقضي اذا كان من قبيل الثمرات من حيثية خاصة
بلا حرج واذا لم يكن منكرا فيتعلق به من كل حيثية وعن هذين
المفسين ينبئ ما اشتهر في اوراد الصالحين رضيت بالله ربا
الصالحين ساں

قال وقلت ... [illegible]

اتمام

ان ربوبيته وبالاسلام دينا ومن هذه الحيثية لا يرى المحقق في الوجود
منكرا وقبيحا وسيئا خبيثا او صريحا نعم لو قطع النظر في الكفر منها ولوحظ
مع محله الذي هو منشاء القبائح والنقايص من حيث هو هو لكان قبيحا
كاملا ويكون الرضا به كفرا كاملا بل نقول هذا فاعله عليه وفيها تفصيل
تفصيل بعض الكلم يكفر نفسه او بغير كنف وقيل الرضى بالكفر الاول كفر دون
الرضا بالكفر الثاني فلو دعا مسلم على غيره فقال خذاى جان وى بكافرى
بستاند لم يكفر وفي البزازية مسئلة دالة على ذلك وهي اخذ المسلمون اسيرا
وخافوا ان سلم فكلموه ان يشدوا فمه حتى لا يأتي بكلمة الاسلام فقد ساءوا
فيه ولم يقل فقد كفروا ويمكن ان يقال الرضى بكفر الكافر المصر على كون ابليس
يكفر لقوله تعالى فاحكبا عن كليهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا
العذاب الاليم ومعلوم ان الايمان بعد معاينة العذاب كما سيجيء لا يقبل
فقد دعى موسى عليهم بكفرهم المستمر الى موتهم والانسان انما يدعو لما يحبه ويرضى
بوقوعه وقد قصه علينا من غير انكار وصدور ذلك من النبي المختار فلا
يكون كفرا وقيل اذا استقبح كفر غيره لكنه رضي به لا من حيث انه كفر
بل من حيثية اخرى كما دعا على ظالم وقال اماته الله على الكفر بناء على انه
اذا سلب الله تعالى منه الايمان ينتقم منه على ظلمه وايذائه انتقاما ابديا
لا يكون كفرا اما اذا رضي بكفر غيره مستحسنا له بذاته او مستحسنا كفره فلا شك
فقد كفر **وقيل ان تقدير** كما اومى اليه في قوله وقدر فيها اقواتها **وهو
تحديد كل مخلوق** الخ فلا يستقيم في كون افعال العباد بقضاء الله و
قدره عند القدرية على انه قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء
الله وقدره وان هذا يتناول افعال العباد وقال في شرح المقاصد
وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه وقوله نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء

والقدر

والقدر دون المباحات من الافعال المباحة وغيرها وقد يراد بهما الاعلام و
التبيين كما في قوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الاية وقوله الا امراته
قدرناها انها لمن الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر بالاتفاق قال وقالت الفلاسفة
لما كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي
معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها ولكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول
صورتين معا فضلا عن الكثير وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول
شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فكل حادث عندهم بقضاء الله و
قدره لكن لا بمعنى انه يتفرد بايجاده فيهما وقد يحاولها بعض الصوفية بما
يرجع الى ما به فسرها الفلاسفة لكنه بل كل صوفي لا يجعل المؤثر بالاستقلال
الا الله ولا يرى الفاعل سواه ثم قال محل القضاء الجواهر المجردة الروحانية
ويسمى بام الكتاب والقلم وبالملائكة المقربين وبالانوار لان نوريتها يسبحه
من سبحات وجه الله تعالى وبعالم القدرة لانه تعالى بها يؤثر فيما تحتها من
النفوس والاجرام وبعالم الجبروت لانها يفيض منها صفاتها وكمالاتها التي
بها يجبر نقصانها وهي خزائن غيب الله تعالى واليه اشار بقوله وان من
شيء الا عندنا خزائنه ومحل القدر الجواهر النفسانية ويسمى بعالم الملكوت
وباللوح المحفوظ لان الصور الكلية في عالم القضاء في غاية الصفاء

سائل الافعال

١١٨ فينتسخ بان

بحيث لا يتراءى لغيره كالشمع لصورته كالمرآة في غاية الاصفاء فان ما يرد
يسبقه عن ادراكها فيها من الصور فينتسخ تلك الصور منه في النفس الناطقة
الكلية الفلكية التي هي قلب العالم كما ينتسخ بالقلم في اللوح صور معلومة و
لانها منضبطة فيها منحفظة عن التغير ثم ينتقش منه في النفوس المنطبعة
الفلكية نقوش جزئية باشكال وهيئات معينة مقارنة لاوقات معينة
ثم ينبعث منه القصد الجازم الى الفعل المعين فيجب الفعل فيوجد الا
شيا في الوجود العنصرية واليه اشار بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم
ثم قال صورة العالم بعينها كصورة الانسان فكما ان الافعال الانسان
عند صدورها منه وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع
مراتب الاولى ان تكون في مكمن روحه الذي هو غيب غيوبه والخافية
لغاية صفائه وغاية خفائها كانها غير مشعور بها اصلا الثانية ان تنزل
الى حيز قلبه وانما هي عند استحضارها واخطارها به الثالثة
ان تنزل الى مخزن خياله جزئية متشخصة ثم تتحرك اعضاءه عند
ارادة اظهارها الرابعة ان يظهر منه في نفس الامر ويتعين في الخارج
كذلك كل ما يحدث من الحوادث في العالم هذه المراتب الاربع فالاولى
النقش العقلي في الجبروتي والثانية النقش القدري من الملكوتي
والثالثة الصورة النفسية الانطباعية والرابعة الصورة الحادثة
في المواد العنصرية وهذه مراتب يلزم لكل منها اثار المؤثر في الكل
من كل جهة هو الله جل وعلا فان قيل فيكون الكافر مجبورا في
كفره القضي المقدور لا مختارا فلا يمكن منه وقوع الايمان ويكون
الفاسق مجبورا في فسقه لا مختارا فلا يمكن وقوع الطاعة منه فلا يصح
تكليفهما بما هو مستحيل الوقوع منهما اي الايمان والطاعة قلنا
قد سبق الجواب بانا لا نسلم عدم الصحة فان التكاليف اسباب

معدة

معدة وشرط لما يرتب الله عليها بطريق جري العادة الافعال الصالحة
او السيئة ثم يثيب او يعاقب مستحقها عليها بلا قبح ولا ظلم بل مع عدل
وفضل وكرم ففي قوله انه تعالى قد اراد منهما الكفر والفسق ثم اختارهما
لهما بارادتهما واختيارهما نظر فانه يقتضي ان يترتب في حدوث
فعل واحد اختياري من جانب العبد صفات الهية قديمة هي
علم وقدرة وارادة وصفات كونية حادثة هي علمه
وارادته وقدرته بخلاف مذهب الجبرية الخالصة فان الصفات
الالهية كافية تامة فيه بحدوثه وبخلاف مذهب المعتزلة فان
الكونيات كافية فيه وهذا المذهب جامع بين الجنبين
وانت خبير بان صاحبه هرب اليه من تطرق الجبر وتوجه
الشبهة في اختيار كل واحد منهما على حدة وبان كون الالهيات
منفردة في الايجاد العرش والكرسي والسموات والارضين وذوات
العباد وصفاتهم الذاتية مع ان وجودها اشد واقوى وادوم
وابقى وكونها مما لا يتوقف في احداث ذلك الفعل كغمض العين
مثلا بل يجب الى الكونيات ولو بالشرطية مع ان وجوده اضعف
في غاية البعد من قبول العقول فلا جبر الى ايمانه وطاعته
وان لم يقعا منهما لا كفره ومعصيته وان وقعا منهما نعم
منهما ان ارادة القبيح وايجاده قبيحان والله تعالى منزه
عن كل قبيح وان عقاب الله على ما اراده من العبد ظلم له
ونحن نمنع وجود قبيح منه تعالى ونقول بحسن كل ما قام به
وصدر عنه من حيث انه صدر عنه كما مر فلا قبيح ولو سلم فارادته
للقبيح وايجاده به جميل حسن غاية ما في الباب انه يخفى علينا
حسنهما بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به ونمنع وجود

ان ينفع ح

119

الظلم منه فان عقابه لعبيده تصرف في ملكه فعندهم اي ارادة الله و
رضاه ان جريان ما لا يريده الملك في مملكته انما يكون لعجزه ومغلوبيته
ونقصه وانه لا يقصد بشيء غريب على وقوع ما لا يرتضي فيها وهذا الكون
او المذهب او الاعتقاد شنيع جدا قال في شرح المقاصد والتفصي عن
ذلك بانا اذا منعنا من الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة العباد و
ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا لم يرد دخول القوم في داره
رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا لم يبق شيء لانه لم يقع مراده
ووقع مرادات عبيده وخدمه وكفى بهذا مغلوبية حكي عن عمرو بن عبيد
من اعاظم المعتزلة انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني اي مثل الزام
مجوسي اي يريد اي على وجه الاستمرار اسلامك لكن الشياطين
لا يتركونك فيرد عليك اي المجوسي فهو لم يقع منك ولم افعلت منهم
وارادت الاسلام فيتبع مشك بدول ذلك ومراده بالشريك الاغلب
هو الشيطان والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة و
والنهي عدم الارادة بناء على ان الامر بما لا يريد والنهي عما يريد سفه
ونحن نمنع الاستلزام والسفه فانا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
مطلوبا ويؤمر به وقد يكون مرادا مطلوبا وينهى عنه لوجهين
الاول وجود حكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اما في الامر فكما اذا
لم يكن غرض الآمر الاتيان بالمامور به كالسيد فانه اذا امر العبد
امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان ويطلبه و
كالمكره على الامر بنهب امواله واسر اطفاله فانه يريد العصيان و
يطلبه واما في النهي فكما في السيد الناهي اعتذارا او في تسليم الحكم على
نهي المكلف عن الايمان والصلوة وقد اشرنا ان الارادة ههنا

مجاز

مجاز عن الطلب الثاني انه تعالى لمنعة جنابه وفرط علوه وشانه لا
يسئل عما يفعل وهم يسئلون فان السؤال عن صفات الله وافعاله
واتباع الشبهة فيها اورث فسادا صدر من ابليس اللعين بعد استكباره
لكونه من النار على آدم لكونه من الطين وهو امّ المفاسد بانه قال
لعنة الله عليه اني سلمت ان البارئ تعالى الهي واله الخلق عالم قادر شاء حكيم
الا انه يتوجه على مساق حكمته اسولة قالت الملائكة ما هي وكم هي قال
سبعة الاول انه قد علم قبل خلقي اني يصدر مني فلم خلقني اولا وما
الحكمة في خلقه اياي الثاني اذ انه خلقني على مقتضى ارادته فلم كلفني بمعرفته
وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد ان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
الثالث سلم انه خلقني وكلفني بالمعرفة والطاعة فالتزمت تكليفه فانا
عرفت واطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة بهذا
التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي الرابع
ثم خلقني وكلفني على الاطلاق والخصوص فاذا لم اسجد فلم لعنني واخرجني
من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولي لا اسجد الا
لك الخامس انه خلقني وكلفني عموما وخصوصا فلم اطع فلعنني و
طردني فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي
فاكل الشجرة المنهي عنه فاخرجه من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد
ان لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا في
الجنة السادس انه خلقني وكلفني ولعنني وطردني وطرقني و
اخرجني وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على اولاده
حتى اراهم من حيث لا يرونني ويؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر في
حولهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد ان لو
خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين
مطيعين

قولي سان

كان احرى واليق بالحكمة السابعة سكتت بهذه الكلمة فلم اذا استمهلت امهلني
فقلت أنظرني الى يوم يبعثون وقال انك من المنظرين الى يوم الوقت
المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد ان اهلكني في الحال استراح الخلق مني
وما بقي شر ما في العالم اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه
بالشر فهذه حججي على هذه المسائل فاوحى الله تعالى الى الملائكة قولوا
له انك في تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص
اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بلم فانا الله الذي لا
اله الا انا لا اسئل عما افعل والخلق مسئولون كذا في كتاب الملل
والنحل فقد علم بما سبق من ان قوله **الا بيان السيد** الى آخره ينبغي
ان يقدم في الذكر على الوجه الاخير ويجعل الوجه الاخير اولا والاول
اخيرا **وللعباد افعال اختيارية** اي منسوبة الى اختيارهم قال حجة الاسلام
في بيان معنى الاختيار ما حاصله ان العلم والجزم بان الفعل او الترك
ملائم وخير قد يحصل بلا تحير وتردد وفكر كان جزئيه من قصد عينه
بايده بان الترجيح خير وقد يحصل بعده وعلى التقديرين ينبعث بالعلم
والجزم المذكورين الارادة وينبعث لها القدرة جزما الفعل وكل معلوم
من هذه [illegible] الثاني فالارادة اما ارادة لا بعد تحير وتردد
وفكر او ارادة بعد تحيره او الاستفادة ثانيا ثم يؤمن بعض عباراته
بان مطلق الارادة الشاملة للقبيلتين يسمى بالاختيار وهو مشتق
من الخير ويفصح بعضها عن ان الارادة الاخيرة خاصة يسمى به فهو
الارادة المنبعثة بجزم حكم العقل بان الفعل او الترك خير بعد وقوع
التردد والتوقف والتفكر وبعد زواله فعلى هذا يجوز ان يوجد فعل
ارادي بلا اختيار فالاختيارية اخص مطلقا من الارادية **يثابون**
بها في الآخرة جزما **ان كانت طاعة** ولم يحبط **وقد يعاقبون عليها**

ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية المخالفة **انه لا** قدرة
ولا ارادة ولا اختيار ولا قصد ولا **فعل للعبد اصلا** وان الفاعل
والمريد والمختار والفاعل هو الله وحده **وان حركاته بمنزلة حركات**
الجمادات في هذا المعنى من غير فرق وانه لا فرق بين حركتي البطش والارتعاش
فيه وبالجملة من غرائب العالم اعاجيب الانسان فانه بعجائبه قد غلب الانس
فمنها انه فيه لطيفة ربانية عالمة مخاطبة مثابة معاقبة مسماة بالروح متعلقة
ببدننا وان علاقته تعلقا تحير عقول اكثر الخلق في معرفته بانه هل هو مثل
تعلق العرض بالجوهر او الحال بالمحل او الملك بالمدينة او غيرها وقد تحيرت
في معرفتها نفسها اكثر من ذلك قال حجة الاسلام في الاحياء شرح الروح
وتعلقه بالبدن مما نتوقاه لمعنيين احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفة و
ليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم المعاملة وثانيهما ان تحقيقه يستدعي
افشاء سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله الا على وجه الاجمال كما في قوله تعالى
يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي الخ وما لم يتكلم فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي المطابقة ولا التزاما فليس لغيره ان يتكلم فيه اي
مطابقة ومنها انه جامع جمع صفات ربانية وشيطانية وسبعية وبهيمية
فمن ربانية يدعي الربوبية لنفسه ويحب الاستيلاء والاستبداد بالامور
من العلوم والاعمال كلها ويريد ان ينسلخ عن ربقة العبودية والتواضع
بالكلية ومن شيطانية يمكر ويكيد ويلبس ويدلس ومن سبعية
يغضب كالسباع فيهجم على الناس بالعداوة والضرب والشتم ونحوها
ومن بهيمية يشتهي كالبهائم فيحصل له الشره والحرص والشبق ونحوها
ثم كل من هذه الاربعة قد يكسر سورة الآخر فيعتدل المجموع فيحصل فيه
حكم وقد لا يكسر فيحصل فيه فرعون او ابليس او كلب او خنزير و
منها ان فيه فعلا يسمى اختيارا باشتباه القدرية بفعل الله حكما ان الله خالق

مطلب احوال الروح ووجود الكلام فيه

مستقل لافعال نفسه فكذلك العبد خالق بالاستقلال لافعاله فكما ان
افعال الله تعالى مستندة بالاستقلال الى ارادته وقدرته وعلمه وجميع
وساير صفاته كذلك افعال العبد مستندة بالاستقلال الى ارادته نفسه
وقدرتها وساير صفاتها وهذا كما ترى في غاية الشناعة ونهاية السماجة
وكل من له رايحة من اللب ومسكة من العقل يتعجب من عقلاء كيف
ينتحلون هذه النحلة ويختارون هذه الملة حتى ان بعضهم جعلهم كما
تر اشر من المجوس وشبهة الجبرية المحضة بحركة الجماد وسكونه
في ان كلا منهما بلا ارادة وقدرة كائنة في المحل انما الفاعل والمريد بهما
هو الله وحده والمحل ليس بمؤثر من وجه بل هو متأثر من جميع الوجوه
حتى ان بعض الفقها اجترأ اكفارهم وهذان المذهبان المتطرفان قال
الشارح **وهذا** اي مذهب الجبرية المحضة كمذهب القدرية **باطل**
ولهم ان يقولوا انه حق لا شبهة فيه فقوله **لانا نفرق بالضرورة بين حركة**
البطش وحركة الارتعاش ولهم ان يقولوا هذا مسلم لكن لم [illegible] واما
قوله **ونعلم ان الفعل الاول باختياره دون الفعل الثاني** ممنوع
بل هو غير مسموع الضرورة فيه ان ادعت [illegible] **وانه لو لم يكن للعبد**
فعل اصلا لما صح تكليفه اياه وقد صح **ولا صح ترتب استحقاق**
الثواب والعقاب على افعاله وقد صح ولهم ان يمنعوا الملازمتين
كما بين الشرطيتين وتصحيحه افاعة التكليف والثواب والعقاب
بما مر **ولا صح اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار**
اليه على سبيل الحقيقة مثل صام وصلى وكتب ونحوها وقد صح
ولهم ان يمنعوا الملازمة بان الفعل القائم بالشيء انما يتوقف صحة اسناده
به على ترتب صفات الهية كالحيوة والعلم والقدرة والارادة في
في جانب ذلك الشيء وانما ان لا يتوقف وعلى كل تقدير فهو قائم به مستلزم اليه

على سبيل الحقيقة مثل صام وصلى **وطال الغلام واسود لونه** فمعنى
قولنا ان العبد لا فعل له انه لا يصدر منه فعل كما اذا قلنا ان الجماد لا فعل
له مع انه يسند اليه حركته وسكونه على طريق الحقيقة لا المجاز وان يمنعوا بطلان دون و
اللازم ويسندوه بما ذكر في الاحياء وقد مر وهذه اربعة ادلة عقلية في
بطلان هذا المذهب وقد عرفت حالها وقوله **والنصوص القطعية** نقول
او مرفوع عطفا على اسم ان المنصوب او المرفوع محلا **ينفي ذلك** الزعم للجبرية
او المذهب لهم **كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله ومن شاء فليؤمن**
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فيكون هذا دليلا نقليا بل مشيرا الى ادلة
نقلية في ذلك البطلان ويجوز ان يكون مرفوعا والجملة حالا عن اسناد
الافعال وذلك اشارة الى مضمون التالي اي نفي عدم صحة اسناد الا
فعال الاختيارية فيكون من تتمة الدليل العقلي الرابع وعلى كل من الاحتمالين
فالجواب منع النص والسند بما مر فتدبر واما المذهب المتوسط بين
هذين المتطرفين فيقرر على وجهين احدهما ان للعبد فعلا وله فيه قدرة
وارادة حادثتين غير مؤثرتين اصلا ويسمى هذا الجبر الا فالحق والجماعة ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري [illegible]
القائلة به الجبرية الغير الخالصة وثانيهما ان له فعلا وله فيه قدرة منضمة
الى الارادة غير معطية الوجود للفعل ولا مؤثرة ايجادا بل مؤثرة فيه بوجه ان ر
آخر وانما هو المسمى بالكسب بيان الوجه الاول وايضاح القدرة الحادثة
الغير المؤثرة بوجه من الوجوه ان كل فعل للعباد فهو مقدور تحت
القدرة القديمة القوية الالهية وان توافقت هي والحادثة في فعل
فالحادثة تابعة لا موجدة ولو فرض استقلالها بالمرة فالاتحاد والوجود
بكمالها من غير نقصان والاقتدار تحصيل الحاصل او اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص او مساواة الاقوى والاضعف
وانتفاء الاستقلال والتأثير به على ما فرض انه كذلك والكل محال وان تخالفتا

فالحادثة ممنوعة عن التأثير جزما وعلى التقدير بين لم يؤثر اصلا ولا يؤثر قطعا
فنحن لا نثبت الادوات تلك الصفة المعلومة الوجود فينا بالبداهة ونجزم
بان التأثير ليس عين ما بينها بل تابع لها وانتفاء التابع لا يوجب انتفاء
المتبوع فلا القدرة والارادة منتفية من العبد ولا الفرق بين حركتي
البطش والارتعاش معدوم بل ثابت بالبداهة فانا نجد في البطش
تلك الصفة ونفقدها عند الارتعاش وسيجيء بيان الوجه الثاني في محل
يليق به فان قيل بعد تعميم علم الله لكل مفهوم منه الموجود الذي منه
الممكن الذي منه الحادث الذي منه افعال العباد وتعميم ارادته لكل حادث
وقدرته عليه الجبر للعبد في جميع افعاله لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا
بوجود الفعل فيجب الفعل بحكمه قطعا او تعلقا بعدمه فيمتنع الفعل
قلنا نعم يعلم ويقدر ويريد ان العبد يفعله او يتركه بقدرته وعلمه وقدرته
وارادته واختياره وقصده فلا اشكال في انه مختار لكنه مرتبة سافل
حل صفات الهية وكونه متساويا ان في الايجاد وفي الاستعداد و
القابلية وان كانت الكونيات اضعف من الالهيات كما اشير اليه
فان قيل الى ما ثبت امران احدهما بالبرهان عند اهل النظر و
بالكشف عند اهل المكاشفة والمشاهدة وهو ان الخالق بالاستعداد
والمؤثر بالاستقلال هو الله تعالى لا غير بل ثبت بطريق الكشف
عند اربابه ان الموجود هو الله تعالى وحده لا وجود لغيره اصلا فضلا
عن وجود علمه وقدرته وارادته ووجود فعله واثره وفي هذا المقام
قال حجة الاسلام ليس في الوجود غير الله وقال كل شيء هالك اي
كل حال ازلا وابدا الا وجهه وقال لا وجود للغير لان الغير هو الذي
يتصور ان يكون له بنفسه قوام ولا قوام للغير بنفسه وقال ما ليس له
بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود بل هو قائم بغيره وهو موجود

القدرة لنا

[illegible]

بنفسه

بغيره وهذا كنور الشمس فانه مستفاد منه من الشمس فلا نور له في حد ذاته وقال
الموجود بنفسه ان اعتبر ذاته ولم يلتفت الى غيره لم يكن له وجود البتة وانما
الموجود هو القائم بنفسه والقائم بنفسه هو الذي لو قدر عدم غيره بقي موجودا
فان كان مع قيامه بنفسه يقوم به وجود غيره فهو قيوم ولا قيوم
الا واحد ولا يتصور ان يكون غير ذلك فاذن ليس في الوجود غير القيوم
الحي وهو الواحد الصمد وقال من اثبت وجود نفسه لو عرفها فقال انه من
حيث هو هو لا ثبات له ولا وجود له وانما وجوده من حيث اوجده من
حيث وجد فرق بين الموجود والموجد فليس في الكون الوجود
الا موجود وموجد فالموجود حق والموجد هالك وقال وقال
هذا المثبت ان لم يثبت الا وجود نفسه فهو جاحد تحقيقا واعمى
بعينيه قلبه وان اثبت وجود موجود آخر مع الله على وجه التساوي
فهو مشرك تحقيقا واعور بعينه الرائية وجود الحق والايرى
بعينه العوراء فناء غيره وان ادرك تفاوتا بين الوجودين والموجودين
فاثبت ربا وعبدا او هذا القدر من اثبات التفاوت والزيادة في وجود
الرب والنقصان في وجود العبد يدخل في حد التوحيد ثم ان لكل درجة
بما يزيد انواره فيفضل غيره فيقدر ما يزيد في بصره يظهر له نقصان ما
اثبته من الوجود لما سوى الله فان بقي في سلوكه كذلك فلا يزال النقص
النقصان الى المحو بالكلية فيعمى عن رؤية ما سوى الله فلا يرى الا الله
فيكون قد بلغ كمال التوحيد وترجمته قوله لا اله الا الله ومعناه ان لا يرى
الا الله الواحد الحق وقال ان نظرت الى الوجود من هذا المقام
علمت ان الحق هو الموجود وان الكل منه مصدره واليه مرجعه
فهو الشاكر والمشكور والمحب والمحبوب وقد اشار سائر اخوانه من السالكين
المحققين والكمل الكاشفين الى هذا المعنى بعبارات مختلفة النظم

لا يزال

قيل

منها النحوي كما ان عبارة الشاشتين وحسنك واحد • وكل الى ذلك الجمال يشير
ثم ان هذه المعرفة الكشفية الذوقية من تخيلات من بلغ الى كنائف مواقف
الحجب ونبذ وراء ظهره لطايف معارف الكتاب فقال لا رايت من
الصوفية الوجودية من ينكر حلول الله في شيء واتحاده به بناء على ان
كل واحد اثبت وجود غير الله ونحن لا نقول به وثانيا هذا القدر منهم
اشد بطلانا من ذلك الجزم فالواجب عنه كما عند العلماء ونصرة ظاهر الدين
وحفظ عقائد عوام المسلمين ان يوجد العلم واللوح والعرش والكرسي
والسموات السبع والكواكب والملائكة والنفوس والعناصر والمركبات
والاعراض اجناسا وانواعا واصنافا واشخاصا موجودات حقيقية
اصلية متباينة ظاهرة وباطنة ويكون الكل من حيث هو كل هو العالم
الممكن المحدث ويكون كل جزء من اجزائه حادثا باقيوم وسمعه وعقله
مثلا مشغولة بالممكنات الحادثة ونتذكر انها لا تنفك منها ساعة ولو بقدر
افاق ونجزم ان الخلق المحدث لا بد له من خالق محدث لا اخذ سراج يحير
الخفاشية العقلية ونذهب الى ما وراء هذه الموجودات المحققة الظاهرة
والباطنة ونعين ذلك ما هو لا خلا ولا ملا ونطلب فيه موجودا آخر نسميه
بالواجب الوجود فالمحقق عندنا اولا الممكن الحادث والمقدر الواجب
وعند الصوفي اولا واخرا وباطنا وظاهرا هو الواجب الواحد ولا
مجال للوجود الحقيقي لممكن حادث محققا كان او مقدرا فرق بين
من حقق الله تعالى وتطلب العالم ولا يجد وبين من حقق العالم
الذي هو مطلع شمس الوجوب الذاتي وما نشاهد ما فيه وعليه
ومنه ثم اخذ شمعة من نفسه يطلبها في كل بيداء سائر احيرانا
فاستحق ان تعالى فيه ما قاله بعض كملة الانسان
زهي نادان كه او خورشيد تابان • بنور شمع جويد در بيابان •

اولا و

وثانيهما بالفرق وهو ان لقدرة العبد وعلمه والاداته مدخلا في بعض
الافعال كتحريك دون البعض كارتعاشه وانت خبير بان هذه المقدمة عن
اصلها ممنوع ودعوى الفرق فيها لا تسمع احتج الى الشخص عن هذا المضيق
الى القول بان لا خالق ومؤثر في الايجاد بالاستقلال والعبد
اما ذو قدرة لا يوثر اصلا كما في الوجه الاول من المذهب المتوسط والقايل
يقول القول بان قدرة العبد لا اثر لها اصلا باطل بوجهين الاول ان الاتباع
لا يليق بحكمة الاشعة الالهية ان يوجد صفة من شانها ان يكون آلة للتاثير عليه
في فعلا اولتاثير ثم في صنعه تجعل ذلك التاثير لا شيئا محضا الثاني
ان قوما اثبتوها هكذا انما اثبتوها لما يجد له بسمعها بداهة العقول فتلك البداهة
كما يثبت ذات تلك الصفة الفارقة بين حركتي البطش والرعش تحكم
بثبوت تاثيرها بالفعل في افعال العباد فان صدق حكمها الاول صدق
حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول
فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط واما
كاسب كما في الوجه الثاني منه واما الكسب فماهيته قد اضطرب الاقوال
فيها فقد قيل انه حالة لا نعرف حقيقتها وفيه ما فيه وقد قيل خلق
الفعل ايجاد اصله وهو محض قدرة الله وكسبه تحصيل خصوصيته
من كونه طاعة او معصية او مباحا وهو محض قدرة العبد وقيل
خلقه ما ذكر وكسبه بقيته والاول بالقدرة القديمة والثاني بالقدرة
الحادثة وفيه نظر لان خلق اصل الفعل وايجاده يفيد خصوصيته
وتعينه اذ كل علة تامة بالنسبة الى معلولها الموجود في الخارج كذلك
فلا احتياج فيه الى قدرة العبد وكسبه وقيل الكسب ما وقع بآلة
والخلق ما وقع لا بآلة وفيه نظر لانه يتناول المخلوق والمكسوب
ولان الآلة كما اشتهر عندهم هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في
وصول اثره اليه

فيصدق على الجوهر بالنسبة الى ايجاد العرض القائم به فيكون خلق الاعراض
كلها التي منها افعال العباد كسبا فيكون الله كاسبا اي خالقا للاعراض
وهم لا يقولون به وايضا الكسب الآلي هو الخلق الآلي ان لم يكن شيء
منها في وقوع الفعل فلا احتياج الى الآخر فلا اجتماع وان لم يكن شيء
منهما في الحال ينبغي ان يبين حتى يتكلم عليه وفصل الكسب مقدور وقع
في محل قدرته والخلق الى محل قدرته وفيه نظر لان تعريف الكسب
يتناول المكسوب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى
المقام فلا يصدق عليه تعريفه اصلا بل يصدق عليه تعريف وان اريد
المخلوق فلا كلام فيه ولا وقع الاحتياج الى تمييز عن الكسب وقيل
الكسب متعلق بمقدور والخلق متعلق بمقدور الى آخر ما سلم من هذا
وعلى كل تقدير لا يتحصل من ان الخلق ان لم يكن في وقوع الفعل فلا كسب
وبالعكس وان لم يكن في الحال والا لام الكل وتحقيقه ان صرف العبد بذاته
قدرته وارادته الحادثتين الى الفعل وهو حق معدوم كسب لذلك
العبد بهذا الفعل لا مدخل لله تعالى فيه ولا تجبر ولا الملجاء للكاسب عليه
فالفعل مكسوب ومكتسب للعبد خاصة وايجاد الله ذلك الفعل
عقيب ذلك الصرف والكسب على طريق جري العادة خلق له اياه لا مدخل
للعبد فيه وهو مخلوق وموجد له خاصة ومقدور ومراد لهما معا وانت
خبير بان ظاهر هذه العبارة تقتضي ان يتقدم الكسب بتمامه وكماله
على الايجاد والخلق الذي هو مستعقبه عادة كما يجوز ان يكون العبد
كاسبا لفعله الاختيارية كصلوته وشربه الخمر وهو معدوم بخرق الله
عادته وهو باطل قطعا وبان الصرف المذكور ان وقع ما استند الى الله حقيقة
فان الله تعالى صرف الله قلوبهم للتفرقة وبان الركن الثاني يخلق العبد فعله
ينبغي كسبه له ايضا كما قال في شرح المقاصد والحق ان مبنى المبادي

الكسب

الى نسبة افعال العبد على قدرته واختياره ومبادي المبادي العبد على عجزه
واضطراره فان الانسان مضطر في صورة المختار كالقلم في يد الكاتب
والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني قال
سل من يدقني وقد اورد الحجة في موضع من الاحيا حكاية غريبة و
ومقاولة عجيبة من العالم الى القلم فاسمعها ههنا باذن واعية وتأملها
بعين صافية وقال في آخر الحركة المسماة بالارادية ملازمة للعبد الخ
ضرورة بسبب العلم والعلم لازم له ضرورة بسبب من يفيضه عليه
فهذه الامور ضروريات مترتب بعضها على بعض وليس للعبد ان يرفع
الشية ولا انصراف القدرة الى المقدور بعد انجرارها ولا وجود
الحركة بعد بعث الشية القدرة نحو وجودها فهو مضطر في الجميع
فان قلت هذا جبر والجبر يناقض الاختيار وانت لا تنكره
فكيف يكون مجبورا مختارا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت
انه في عين الاختيار مجبور فهو اذن مجبور على الاختيار فان كلا
من العلم والارادة والقدرة والفعل يصدر بالضرورة فيه من حيث
لا يدري فانه محل مجرى لهذه الامور فاما ان يكون منه وكلا وما فاذن
معنى كونه مجبورا ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه
مختارا انه محل للارادة فاذا ما حدثت فيه جبرا العبد حدث العلم
الحكم يكون الفعل خيرا جبرا وهو حدا الى الاسباب البعيدة للفعل الكيه
فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل النار في الاحراق جبر محض وفعل
الله اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر
على الاختيار فطلب اهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما انه كان فنا ثالثا
وتتبعوا فيه بكتاب الله فسموه كسبا وليس مناقضا للجبر ولا للاختيار
بل هو جامع بينهما عند من فهمه انتهى ولا شبهة في ان المآل الى الجبر وقال

مطلب عجيب لتفصيل الاعمال

ان جميع العلم والارادة والقدرة والفعل يصدر من العبد بالضرورة لا جبر ولا اختيار للعبد

بعض الصوفية ان الادراك والعلم والقدرة والارادة كلها من الكيفيات
النفسانية ومعانيها بديهية وان سبب تعاريفها بحسب الاسم
فالادراك الشعور باحد المشاعر الظاهرة والباطنة والعلم حصول
صورة الشيء في النفس والادراك مبدأ العلم والقدرة هي الكيفية
النفسانية التي بها يتمكن الفاعل من الفعل والترك والارادة هي
القوة الجازمة الباعثة على الفعل او الترك فاذا ادركنا شيئا علمناه
واذا علمناه فان وجدنا ملائمة او منافرته لنا دفعة بالفهم بالبديهة
العقل انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه فذلك الشوق بعينه هو
العزم الجازم المسمى ارادة واذا انضمت الارادة الى القدرة التي هي هيئة
القوة العاقلة انبعثت تلك القوة لتحريك الاعضاء فيحصل الحركة
واجبة بالاختيار وهو انضمام الارادة الى القدرة فلم نجد الملائمة او
المنافرة بالفور استعمل العقل قوة التفكر او العقل قوة التخيل لطلب
الترجيح بارادة عقلية او وهمية فيتبع كان حركة اختيارية في الطلب فربما
كان الفعل ملائما من بعض الوجوه غير ملائم من بعضها لكونه ملائما لبعض
الحواس غير ملائم لبعضها او ملائما لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها او ملائما
للحس غير ملائم للعقل او بالعكس او ملائما بحسب بعض المصالح غير
ملائم بحسب بعضها فيحدث بحسب كل ملائمة داع وبحسب كل منافرة
صارف فان ترجحت الدواعي حدث عزم جازم على الفعل فيجب الفعل
بانضمام ذلك العزم الى القدرة التي هو الاختيار وان ترجحت الصوارف
حدث عزم جازم على الترك فيجب الترك بالاختيار وهناك يتوجه الثناء
واللوم والمدح والذم والحسن والقبيح بحسب حسن الاختيار بتوفيق
التفكر والتخيل وسوء الاختيار بهما وترتب الثواب والعقاب
ويظهر التفرق بين المكره والمختار وربما لا يظهر وجه الرجحان فيبقى في

ان و

التردد

في التردد والتحير ولو ابد الدهر فلا شك ان وجود الادراك والعلم والقدرة
والارادة والتفكر والتخيل وساير القوى والآلات كلها بفعل الله تعالى
لا بفعلنا واختيارنا والالتفات المقدرة والارادات الى جزئياتها
او ورادت فمن نظر اليها فاقصر انظاره على تلك الاسباب القريبة للفعل
لكان ورآها مؤثرة بالاستقلال قال بالقدر والتفويض اي بكون افعالنا
واقعة بقدرتنا ومقدرة بتقديرنا ومفوضة الينا ولذا قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة لانه ثبت
مبدئين فاعلين بقدرتين مستقلتين كالمجوس القائلين
بيزدان واهرمن اللذين احدهما مبدأ الخير بالاستقلال والثاني
مبدأ الشر عندهم وقد افتروا على ان الشرور منا لا تقع بارادة الله ومشيئته
ومن نظر الى السبب الاول وكون تلك الاسباب والوسائط مستندة
باسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات اليه استنادا
واجبا وترتيبا معلوما على وفق القضاء والقدر وقطع النظر عن
الاسباب مطلقا قال بالجبر وسلب اختيار العبد مطلقا ولم يفرق بينها
وبين افعال الجمادات وكلاهما اعور لا يبصر باحد عينيه اما
القدرية فبالعين اليمنى اي النظر الاقوى الذي به يدرك الحقائق واما
الجبرية فبالعين اليسرى اي النظر الاضعف الذي به يدرك الظواهر
واما من نظر حق النظر فاصاب مقلبه ذو عينين يبصر الحق باليمنى فيضيف
الافعال خيرها وشرها اليه بالخلق والايجاد ويبصر الخلق باليسرى فيثبت
تاثيرهم في الافعال لا بالاستقلال ويتحقق معنى قول الصادق لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين فيتمذهب به وذلك هو الفضل
الكبير واما من اضاف الى الافعال الى الله بنظر التوحيد واسقاط الا
ضافات ومحو الاسباب والمسببات لا بمعنى خلق الافعال فينا

مطلب بيان القدرية

يقع الا بارادة الله ومشيئته

وخلق قدرة وارادة جديدتين عند صدور الفعل عنا هو الذي يطوى
بساط الكون • وخلص من مضيق البدن • وخرج من البين والاين
وفنى في العين • لكنه بقي في المحو • ولم يبق الى الصحو • فتنور فان عين الجمع
محجوبا بالخلق عن الخلق • مازاغ بصره عن مشاهدة جماله • ولا طغى بثقة
بانتحال كماله • بل عاذ بعفوه جماله عن ظل جلاله • وبسبحات وجهه وذاته
عن ظلمات صفاته • فاضمحلت الكثرة في شهوده • واضمحل التفصيل
عن وجوده • وذلك هو الفوز العظيم • انتهى • ولنا طور آخر في بيان المرام
في هذا المقام • وهو انه قد ثبت بالبرهان ان الله قادر مريد وقدرته
الصفة التي بها يؤثر وفق ارادته وهي بالذات واحدة قديمة لا
فبالنظر الى ذاتها وذات موصوفها لا يحوم حولها كثرة ولا حدوث فلا تنثني
ولا يجمع ولا تتصف بالمخلوقية والحدوث لكنها تتعلق بالممكنات وتظهر
في المظاهر الحادثة من افعال العباد وغيرها ومع ظهورها في المظاهر ما
لم يحل فيها حلول العرض في الجسم بل مؤثرة تحت تصرفها فان شاءت
اوجدتها وابقتها وان لم تشأ اهلكتها وافنتها فهي لا يكون الا لله وحده
ولا يشاركه فيها غيره وكما انها امانة عند عباده ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها فان نسبها الى العامة او الى خاصة كثرتها وحدوثها
كما تعالى خالق الفعول والتقدير وتعالى للعباد قدر حادثة فالتكثر
او الحادث ليس بنفسها من حيث هي هي وانما هو ظهورها وتعلقها
فان ظهور كل شيء في كل مظهر انما هو بحسبه ولذا يظهر وجه زيد بعينه
في المرايا المعوجة والمستقيمة والكبيرة والصغيرة والمتلونة بالالوان
المختلفة والغير المتلونة والصافية واللاصافية وجوها متكثرة مختلفة
بعضها معوج وبعضها مستقيم وبعضها كبير وبعضها صغير وبعضها احمر فان
وبعضها اصفر فاقطع النظر عنه ذلك وليس بيتدي في نفس الامر الا وجه واحد

والا

والا الوجه بهذه الصفات المختلفة المتقابلة ولا لزم اجتماع المتقابلين
في موضوع واحد على ان الشاهد كافية لبيان ذلك وانما يظهر احوال
بعرض وجهه بالقياس الى المرايا المختلفة نوع تنوعه في مثالها ووجهه
من حيث هو بحاله البتة وقد اقتضيا الشمس فانه يظهر في الاضحى
والتغيم واسفار الصبح والشفق وفي الظل والحرور وفي الكوة وداخل
البيت وكنانه وحجرته ونحوها وعلى الزجاجات المتلونة
على احوال مختلفة واحوال شتى وكذا حرها يظهر من الروشن وفي الثقب
الى الوجه وفي الجدار المقابل بوجه آخر ويظهر في الحامات المتخالفة
بوجوه اخر فكذا حال المجرد الكشفي المظهر ان بنفذ حكمه في القوابل
ويظهر في مراتبها المختلفة ويتصف على وجه التحيز باحوالها الكثيرة واحكامها
الجمة وهو في حد ذاته على وحدته وجمعيته فلان يجوز ذلك للمعقول الا الطف
الظاهر انما هو بطريق الاولى وهكذا قياس ارادته وعلمه وحيوته المتجلية
في المحال فاذا ثبت ان كلا من القدرة والارادة والعلم واحدة قديمة
بالذات ثابتة لله تعالى صفة لذاته في القادر الظاهر الا هو بانه يؤثر في
كل ممكن موجود حادث ظهوره من غير ثبوت قدرة اخرى منفصلة
حادثة غير مؤثرة او قدرة مؤثرة تاثيرا ضعيفا يسمى بالكسب او قويا
يسمى بالخلق على وفق ارادته وعلمه المحيطين بالحوادث باسرها الظاهر بين
فيها حسب ظهور القدرة فيها وانما يكون ذلك التاثير في سنن سنته في
ترتيب الاسباب والمسببات على وجه التسخير فيحرق بالنيران
ويقتل بالسنان • ويرمى بالاصابع والبنان • ويفعل السحر بالاجفان ن
والسمع بالاذان • والعلم بالجنان • والكلام باللسان • ويهدى بالقرآن
ويضل بالاوثان • والكل مسخر تحت هذه القدرة والقادر بما مسلوب
الاختيار فكل صفة الكمال منه بدت واليه تعود فهي له وحده وعلوم

مطلب القدرة [illegible]

على القطع ان مبدا الافعال من صفات الكمال فاذا كانت باسرها له كانت
الافعال كلها له فلا فاعل الا هو يلبس العبد بفاعل فيظن انه يكون مختارا
ومما قد ذكر بعضه الشان وتحريجا فيما سبق وافتقار اليه ولا زيد
منه المقام فيفتقر الى المرام ولا تبالى بتكرار فى الكلام ما قاله حجة الاسلام
من ان فعلك الحسن عطاء من الله تعالى ومن حيث انك محله فقد اثنى و
جاد احد فعليه سبيا الانواف فعله الثانى الى جهة محبته فله الشكر على كل
حال وانت موصوف بانك شاكر بمعنى انك محل المعنى الذى الشكر عبارة
عنه لا بمعنى انك موجد له كما انك موصوف بانك عارف وعالم لا بمعنى
انك خالق العلم وموجده ولكن بمعنى انك محل له وقد وجد بالقدرة
الازلية فيك فوصفك بانك شاكر اثبات منه انك فانت شى ان
جعلك خالق الاشياء شيئا وانت شى وجعلك شيئا فان قطع
النظر عن جعله لك شيئا كنت لا شيئا تحقيقا والى هذا اشار صلى الله
عليه وسلم بقوله اعملوا فكل ميسر لما خلق له لما قيل له ففيم العمل
اذا كانت الاشياء قد فرغ عنها من قبل فبين ان الخلق مجارى
قدرة الله ومحل افعاله وان كانوا هم ايضا من افعاله محل البعض
وقوله اعملوا وان كان جاريا على لسان النبى صلى الله عليه وسلم فهو فعل
من افعال الله وهو سبب لعلم الخلق بان العمل نافع وعلمهم فعل من
افعال الله والعلم سبب لانبعاث داعية جازمة الى الحركة والطاعة
وانبعاث الداعية ايضا فعل الله وهو سبب لحركة الاعضاء وهى
ايضا من افعاله وهو لكن لبعض افعاله سبب لبعض افعاله اى الاول
شرط الثانى كما ان خلق الجسم سبب لخلق العرض اذ لا يخلق قبله و
خلق الحيوة شرط لخلق العلم وخلق العلم شرط لخلق الارادة والكل
من افعال الله وبعضها سبب للبعض اى شرط ومعنى كونه شرطا انه

العلم ح

من افعال الله

لا يستبعد

لا يستبعد لقبول فعل الحسن الا هو وجود

لا يستبعد لقبول العلم الا وجود والقبول الا اذا اذ وعلم فيكون
بعض افعاله سببا للبعض بهذا المعنى لا بمعنى ان بعض افعاله موجد لغيره
بل مهد شرط الحصول فان قلت نعم قال الله تعالى اعملوا والا فانتم
معاقبون ومذمومون على العصيان وما ينفعنا النشر فكيف نذم
وانما الكل الى فاعلم ان هذا القول من الله سبب لحصول اعتقاد
فينا والاعتقاد سبب لهيجان الخوف وهيجان الخوف سبب
لترك الشهوات والتجافى عن دار الغرور وذلك سبب للوصول الى
جوار الله تعالى وهو مسبب الافعال وهو مرتبها فمن سبق له فى الازل
السعادة يسرت له هذه الاسباب حتى تقوده بسلاسلها الى الجنة و
يعبر عن مثله بان كلا ميسر لما خلق له ومن لم يسبق له من الله الحسنى
بعد عن سماع الله وكلام رسوله وكلام العلماء فاذا لم يسمع لم يعلم
فاذا لم يعلم لم يخف فاذا لم يخف لم يترك الركون الى الدنيا فاذا
لم يترك بقى فى حزب الشيطان وان جهنم لموعدهم اجمعين فاذا عرفت
هذا تعجبت من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل ومن قوم
يقادون الى النار بالسلاسل فما من موفق الا وهو مقود الى الجنة
بسلاسل الاسباب وهو تسليط العلم والخوف عليه وما من
مخذول الا وهو مقود الى النار بالسلاسل وهو تسليط الغفلة
والامن والغرور عليه فالمتقون يساقون الى الجنة قهرا و
المجرمون يقادون الى النار قهرا ولا قاهر الا الواحد القهار و
لا قادر الا الملك الجبار واذا انكشف الغطاء عن اعين الغافلين
فشاهدوا الامر كذلك سمعوا عند ذلك نداء المنادى لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار ولقد كان الملك لله الواحد القهار كل يوم
لا ذلك اليوم ~~لله الواحد القهار~~ ولتقيد على الخصوص ولكن
الغافلين لا يسمعون هذا النداء الا ذلك اليوم فهو نبا عما يتجدد

الله ح

مطلب سبق السعادة فى الازل

كلام ح

بالسلاسل

القهار

الغافلين من كشف الاحوال حيث لا ينفعهم الكشف فنعوذ بالله من الجهل
والعمى فانه اسباب الهلاك والردى فنحن بحمد الله وتوفيقه وكمال عنايته
في اهتدا الطريقة عرفنا بطلان مذهب المجوس حيث جعلوا الاله اثنين وفي
نحو حذوهم ثم بطلان مذهب الفلاسفة وبطلان مذهب القدرية
ونحن قربنا الى مذهبي الكسب والقدرة الحادثة اللاموثرة فرايناهما
مسارح افكار الفضلاء ومطامح انظار العلماء يميلون عنهما بايراد
الشبه الى كلابات فيسترون ثم اليهما بالحل والجواب فيعرفون وانا ارى
اختيارهما الان لهما جهة فوقانية الى الحق بما يشعر وجوه ذاتيه وصفاته
الذاتية وافعاله وجهة تحتانية الى الخلق بما يشعر احوال كثيرة من جريان
التكليف بالامر والنهي والحسن والقبيح والمدح والذم والثواب
والعقاب فيه بحيث يفهم العامة والمعرفة فهما مرتبة عالية من
مراتب معرفة الحق وخلقه ثم ترقينا منه الى الجبر الخالص من انا ان
لا خالق ولا فاعل ولا متصرف ولا مختار ولا قاصد الا الله والعبد
في حركاته من الله كورق الشجر تقلبه من الريح العاصف فان قلت
اذا كان الجبر الخالص من اهل الكسب والقدرة الحادثة اللاموثرة
علم ذم السلف الجبرية الخالصة قلت شيخهم جهم بن صفوان و
مذهبه نفي الصفات الازلية عن ذات الله تعالى كوفيه قيل في حقه
الا ان جهما كافر بان كفر ومن قال بما قول جهم فقد كفر لقد
جنت جهم اذ نسي الهه سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر عليما
بلا علم راكبا بلا رهن لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر وانه تعالى ليس
بحي اصلا وانه لا يجوز له تعالى ان يعلم الشيء قبل خلقه وان له تعالى
علوما حادثة لا في محل وان الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما
فيهما معهم وان من امن ثم جحد بلسانه لم يكفر وقيل ومن مذهبه

مذهب الجبرية الخالصة
شيخهم جهم بن صفوان

ان الجنة

مطلب ان الجنة والنار [illegible]

ان الجنة والنار ليستا بموجودتين اليوم وانهما تخلقان يوم القيمة كما هو مذهب بعض
المعتزلة وفيه قال له ابو حنيفة اخرج عني يا كافر الى غير ذلك فذوقه ان كان لاجل
هذه المذكورات كلها او بعضها فذاك وان كان لاجل خلوص الجبر كما فيما مر
لبعض اهل النهى فينبغي ان يكون باعتبار افشائه في الافاق وندائه فيما بين الاسواق
حتى يتمذهب به الاوباش والاوفاش فيدخلوا الى النار كما يدخل فيها الخفاش ثم ترقينا
منه الى ان هذه الصفات الكمالية التي هي مبادي الافعال في الله تعالى فلا عالم ولا
قادر ولا مريد بل لا موجود الا هو وحده لا شريك له ووقفنا فيه الان ثم اذا
سمعنا كلاما فوق ذلك من اهل الوجدان فان فهمناه والفهم من شاننا فلله
المنة والاحسان والا فكل معنى كلامهم والغرق في لجة الالحان فان الشرقي لا نهاية له
قال الحجة اول مقام رسول الله صلعم في نهاية مقامات الموحدين وكان لا يرتقي من
مرتبة الى اخرى الا ويرى الاول بعدا في الاضافة الى الثانية فكان يستغفر الله
من الاولى ويرى ذلك نقصا في سلوكه وتقصيرا في مقامه واليه اشار بقوله
انه ليغان على قلبي في اليوم والليلة حتى استغفر الله سبعين مرة فكان ذلك
لترقيه سبعين مقاما بعضها بعد البعض وكل مقام منها وان كان يجاوز الا
اقصى غايات مقامات الخلق كان نقصانا بالاضافة الى ما فوقه وكان استغفاره
لذلك ولقد اوردت مجلة في هذه المسئلة فهي على فطنة ولهذا الاذكياء فطنة في حفظها
من حل الجهل وانفعها على الاهل نعوذ بالله من الظلم والجور ومن الجور بعد الكور
فانه المستعان وعليه التكلان ثم ان للحسن والقبح ثلثة معان الاول صفة الكمال
والنقص كالعلم والعدل والجهل والظلم ودواماتها فالعالم حسن وصاحبه والعلم
الدائم حسن ودوامه حسنة وكذا البواقي وشائع عند المطلق العرف ذايع ان يقال
لكل حسن او قبيح انه حسن او قبيح كما يقال القنوط معني والوجود موجود فالعالم
حسن لعلمه وصفته حسنة ابدا واليه ينظر عبارة المواقف الاول صفة الكمال او
النقص يقال العلم حسن والجهل قبيح الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر
عنهما

مطلب دخول الخفاش في النار
ثم ع

مطلب كيفية الحسن والقبح

بالمصلحة والمفسدة ويختلف هذا المعنى بالاعتبار فان موت زيد ملائم لغرض اعدائه
فيكون حسنا عندهم ومنافر لغرض اوليائه فيكون قبيحا عندهم الثالث فعل
فاعل يستحق بسببه في حكم الله المدح او الذم وقد اشتهر البحث بتحسين
الافعال وتقبيحها فظاهره يقتضي ان يقال هيئة فعل فاعل يستحق بسببها
في حكم الله المدح والذم وبوجه آخر تعلق المدح والذم الفاعل في حكم الله فالفعل
الحسن من افعال العباد ما اي فعل والفعل الذي يكون متعلق المدح في
العاجل والقبيح منها ما يكون متعلق الذم في العاجل وبوجه آخر متعلق
الثواب والعقاب في الآجل وههنا فوائد الاول ان كل واحد من المعنى الاول
والثاني عقلي يدركه العقل سواء ورد به الشرع ام لا والمعنى الثالث اعني حسن
فعل المكلف وقبحه في حكم الله بل ما ورد الامر به محسن وما ورد النهي عنه قبيح من غير
ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته
حتى لو امر بما نهى عنه لصار حسنا وبالعكس وعند المعتزلة عقلي فان الفعل عندهم
له جهة محسنة او مقبحة في حكم الله يدركها العقل بالضرورة او بالنظر او بورود
الشرع وخلاصته الفرق ان الامر والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح
بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح لا من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهي
عنه والمعتزلة يعكسون الحال الثاني ان الصفة الامر القائم بالغير فيتناول
فعل المكلف وقد يعد من افعاله ايمانه الذي هو تصديق خاص ونوع معين
من علم فيتصادق الحال على مثل الايمان والكفر من وجه فلزم ان يكون
الايمان مثلا حسنا من جهة الشرع ومن جهة العقل الثالث ان بين الحسن بالمعنى
الثاني وبينه بكل من المعنيين الباقيين عموم من وجه كما بين القبيح بالمعنى الثاني
وبينه بلا مرية وان الظاهر هو ان الحسن بالمعنى الاول اعم مطلقا منه بالمعنى الثالث
فانه كلما صدق عليه الحسن بالمعنى الثالث علم انه صفة كمال اذ الحسن هو الحكيم فلا
يحسن الا صفة الكمال فهو حسن عقلا بالمعنى الاول وفيه عرق من مدارك الاعتزال

وليس كلما صدق عليه الحسن بالمعنى الثالث علم انه صفة كمال اذ الحسن هو الحكيم الاول لصدق
عليه الحسن بالمعنى الثالث كالحسنات الجسمانية التي لم يرد بحسنها الشرع وهكذا القبيح بالمعنى
الاول والثالث الرابع ان الواسطة في كل من المعاني الثلاثة ثابتة فان الصفة التي
ليست بصفة كمال ولا بصفة نقص كالاعدال والاجور بواسطة في الاول والملائمة
واللامنافرة واسطة في الثاني وما لا يتعلق به المدح والذم في حكم الشارع كالمباح
واسطة في الثالث والاحسن ان يفسر الفعل القبيح بفعل يكون متعلق الذم
في حكم الله وان شئت قلت متعلق به العقاب والفعل الحسن بخلافه ليشمل
المباح ولا يكون واسطة ولو اريد بالحسن في هذه التعاريف فعل المكلف
لكان فعل المجنون وغير البالغ والبهائم واسطة ولو اريد مطلق الفعل لكان
فعل غير الاحسن واسطة في الاحسن واطلاق الحسن الخامس انه وقع في شرح المواقف
ان فعل الله حسن ابدا بالاتفاق ولا مرية في ابديته حسنه بالمعنى الاول وبالمعنى
الثالث اذا قيل ان الفعل الحسن ما يتعلق به المدح في حكم الله فان الله يمدح
في القرآن كل فعل لنفسه مثل قوله فنعم الماهدون ونعم النصير ونعم الوكيل
الى غير ذلك لكن اثباتهما اراد الشارح دون المعنى الثاني والاستطاعة انما يكون بعد وقوع الفعل
بعدية زمانية ولا معنى له اصلا او القدرة على فعل لا يتأخر عنه بالوجود واما التي يكون
مع وقوع الفعل معية زمانية ولا ينافي بعدها الذاتي او قبله قبلية زمانية وهو
للمعتزلة وسبب جعلهم موجبا بها وهو حقيقة القدرة التي تكلف بها الباء السببية الفعل
وفي كون الباء للسببية اشارة الى ما ذكره صاحب التبديع وهو انها علة لاكتساب
الفعل مقارنة له بالزمان وان كانت متقدمة عليه بالذات وبالجملة هي
صفة للعبد مثلا يخلقها الله تعالى فيه بطريق جري العادة عند قصد اكتساب
الفعل من الخير والشر لم يقصد بهذا توقيف الاستطاعة والا انتقض منعا
بالارادة والعلم والحياة بناء على ان الكتاب بالاعمال لا يكفي الا بها وهي اعراض
يمتنع بقاؤها بل لكل صفة وجودية تقع عند القصد المذكور اذا لم يرد فيه قولنا
بطريق جري العادة

بل فقد بيان بعض احكامها والحكم يجوز ان يكون مشتركا والحاصل ان سلامة الاسباب
والآلات التي هي محال القدرة وشروطها يتقدم على اكتساب الفعل متقدما زمانيا او
يحصل معه بالزمان ويتأخر عنه به ايضا وبعد حصول هذه السلامة قد يقصد العبد كسب
فعل فعند ذلك القصد يخلق الله فيه صفة يتمكن بها من اكتسابه هي الاستطاعة فان قصد
فعل الخير خلق الله فيه قدرة فعل الخير فكان بذلك القصد هو المستحق الى ثوابه
بقدرة فعل الشر فيصرف منه الشر فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر
فكان بهذا القصد هو المضيع الى بانهم لا يستطيعون السمع وبانهم عن السمع لمعزولون
واذا كان الاستطاعة عرضا وكان كل عرض يمتنع بقاؤه زمانين وجب ان يكون مقارنة
للفعل بالزمان حتى ان الفعل ان كان آن الوقوع يكفي في اكتسابه خلق استطاعة
واحدة في ذلك الآن وان كان زمان الوقوع وكان زمانه متألفا من ستة آنات
مثلا لا يكفي فيه خلق استطاعة واحدة ولا استطاعتان بل لا بد ان يخلق في كل
آن استطاعة لكنه يجب ان ينتفي الاستطاعة الاولى الموجودة في الآن الاول
في الآن الثاني والموجودة فيه في الثالث الى ان ينتفي الاستطاعة المخلوقة
في الآن الخامس في الآن السادس لا سابقة عليه اه والاعتراض في هذا الدليل
على ثبوت القاعدة القائلة كل عرض يمتنع بقاؤه علم ما ادلى عليه قوله واما امتناع
بقاء الاعراض اه وبما ذهب اليه بعضهم من انه ان اريد به الاستطاعة الحقيقية
يمكن ان يجعل هذا النزاع لفظيا ولما استدل المعتزلة القائلون بكون الاستطاعة
قبل وقوع الفعل الى قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمخلوق كما يتصف
بالاستطاعة بواسطة الاشتقاق فيقال انه مستطيع بذلك بواسطتها حيث
يقال انه سليم اسبابه وآلاته كما يتصف بالاستطاعة بواسطة لفظ ذو فيقال
ذو الاستطاعة يتصف بسلامة الاسباب بواسطتها فيقال ذو سلامة الاسباب
فسقط ابتناء الفرق بقوله الا الى قوله وصحة التكليف اه ولهذا ايضا يمكن
ان يجعل النزاع لفظيا وقد يجاب الى ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لاستقامة

مستطيع صح
ذو صفة يقال انه سليم اسبابه
فيه انه وصف السلامة وهو
التغاير في الحقيقة للاسباب
وان كانت في الكل للمكلف فلا
يسقط ابتناء الفرق بالا
لمحرره عفي عنه

بقاء

بقاء والاعراض فان القدرة المصروفة الى الكفر وان كانت بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
فيجب ان يبقى بعينها الى فعل الايمان بعد مضي زمان الكفر فيفعل الايمان بها وكلي القدرة
الى حين ان ما اي قدرة او القدرة التي تلزم الى قلنا بهذا الى قولهم القدرة المقارنة للفعل
هي القدرة المتعلق الى به مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام واما قولهم واما
نفس القدرة فقد يكون متعلقة بالضدين الخ فليس بشيء اذ ليس بوجود العبد قدرتان
احدهما نفس القدرة وثانيهما القدرة المتعلقة ولا يكلف العبد اي لا يكلف التكليف
وهو ان يطلب ممن وجب طاعته على شخص ما فيه مشقة منه طلبا ابتداء بشرط اعلام
بما ليس في وسعه اي بما لا يطيقه وفي شرح مراتب ما لا يطاق ثلث اقصاها ما كان
ممتنعا لذاته كنفي الجمع الضدين وقلب الحقائق ومنه تحصيل الحاصل كجعل الانسان
حيوانا مثلا واوسطها ما كان ممكنا في نفسه لكن لا يكون متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق
الجسم او عادة كالصعود الى السماء وادناها ما يمتنع بناء على ان الله علم خلافه ولم
يقع خلافه كالذام للصبر عن زيد في زمان طاعة ولا معصية بناء على ان الله لو
علم منه في ذلك الزمان خلافهما او خلاف كل منهما عدمه فاستحال وقوع شيء منهما منه
في ذلك مع ان العدم مما لا يتبع او وقوع خلافه او اراد خلافه فوقع خلافه كايمان
الكافر الذي علم الله كفره وارادة وطاعة العاصي المعلوم والمراد لله عصيانه فلا نزاع
اي بيننا وبين المعتزلة في وقوع التكليف به فان قلت هذا يقتضي ان يقول
المعتزلة بالممتنع بالمعنى الثاني وهم لا يقولون بارادة الله للكفر ولا الكفر للمعصية
قلت ضميره راجع الى المرجع المعلوم بلا ملاحظة وصفه فلا اشكال نعم عدم وقوع
التكليف بما ليس في الوسع سواء كان في المرتبة الاولى والثانية متفق عليه لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وخلق
الانسان ضعيفا فان عورض بوجهين الاول الامر في قوله انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين وفي قوله فأتوا بسورة من مثله وهو التكليف
المذكور

والكون

علم تكليف العبد بما ليس في وسعه

بحث في جواز تكليف العاجز والرد فيه وجواز تكليف المحال

والثاني قوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ووجه دلالته على وقوع التكليف المذكور هو ان الاستعاذة في الاعادة انما يكون عما وقع في الجملة لما امكن وقوعه اصلا
يجاب عن الوجه الاول بان الامر في الاثنين للتعجيز دون التكليف وعن الثاني بان
ليس المراد آه ويمكن ان يعارض بوجه ثالث نقله الشارح في امام الحرمين فاقلا
مشيخه تقريره ان دليلكم وان دل على ان التكليف بما لا يطاق كالجمع بين النقيضين
ممتنع الوقوع لكن عندنا دليل يدل على وقوعه شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بالايمان وبتصديقه
بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ويبلغه الخبر ومما اخبر به عنه انه لا يؤمن
وبلغ ابا جهل ذلك ايضا فقد امره وكلفه ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع
بين النقيضين ووجه رابع نقله عن الامام الرازي وهو ان الامر بالايمان مع وجود
الايمان مستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان فرورة ان العلم يقتضي المطابقة
وذلك بحصول عدم الايمان فان قيل ان هذان الوجهان يوجبان التكذيب
الى المخالطة هذه الآية لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام الرازي
كون هذين الوجهين عقليا وقطعيا ويقينيا علمنا ان لهذه الآية تاويلات سواء
عرفناها او لم نعرفها مع لا يحتاج فيها الى الخوض على سبيل التفصيل والاتفاق الشرعي
ترد دل جواز التكليف ووقوعه في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية وهو الذي
وقع النزاع في الجواز اي في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان
به واستحقاق العذاب على تركه فمنعه المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد من القبح
العقلي وجوزه الاشعري لانه آه والوجهين آخرين من المعارضة لانهما على الوقوع
الذي هو اخص من الجواز وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
مضموما اليه مقدمات عقلية على ما دل عليه تقرير الاستدلال على نفي جواز التكليف
بما لا يطاق ووقوعه في المرتبة الثانية او فيها وفي الاولى معا والتفريع الى وقوع
نكتة في بيان استحالة وجود كل ممكن في زمان اخبر الله بعدمه فيه
واستحالة عدم كل ممكن في زمان اخبر الله بوجوده فيه ولو وسعت

دايرها بسبع نكتة في بيان استحالة وجود كل ممكن في زمان تعلق علم الله وارادته
واختياره بعدمه فيه سواء اخبر عنه اولا واستحالة عدم كل ممكن في زمان تعلق المذكورات
بوجوده فيه سواء اخبر عنه اولا وحاصلها الى والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال بالنظر الى ذاته ويلحقه الامتناع بالغير بهذا النظر لا بالنظر الى امر زائد على ذاته
اللحق حتى يلزم تكليف بالايطاق لا بالنفعال فبهذا يمكن ان يجاب عن المحال من ذينك الوجهين
الاخيرين للمعارضة تقريره انا لا نسلم ان الله امر ابا جهل وكل كافر اراد منه الكفر
بالجمع بل انما امر بتحصيل ذلك الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب
اصله وان امتنع لسابق اخبار او علم بانه لا يؤمن فيكون تحصيل الايمان مما هو
جائز بل واقع بالاتفاق لانا نقول الكلام في كافر وصل اليه ان الله اخبر باستمرار
كفره الى وقت موته او جزم آخر انه تعالى اراد منه الكفر الدائم ثم كلف التصديق
بكل خبر وبوقوع كل مراده بل بهذا الخبر وبوقوع هذا المراد على التعيين فالتكليف
للجمع بين الايمان والكفر لازم قائم وما يوجد من الالم في الحيوان المضروب عقيب
ضرب الانسان اياه ومن الانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان او غيره
اياه والى كالموت المتقبل به جري فيه اولا على نمط الكتاب وسيتبين ما
هو الصواب على ان المنافسة في المثال ليست من داب المحصلين عقيب
الفعل الى فهو بطريق المباشرة ويكون قايما بالفاعل المصدر بمحل القدرة
والثاني وان كان صادرا عنه بتوسط فعل آخر فبطريق التوليد فقد يكون
قايما بالفاعل المصدر بمحل القدرة كالعلم الانسان من كونه نظرا بالفكر
وقد لا يكون ومعناه الى لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها اصلا
اي لا تخليقا ولا اكتسابا كما سيجي في كلامه اما التخليق الى واما الاكتساب
فلان كل مسمى بالمتولد شانه ان لا يقوم بمحل القدرة وكل ما شانه ذلك فلا يكون
الفعل مكتسبا له بناء على ما مر ان الكسب والاكتساب مقدور وقع في محل
قدرته وللقائل ان يمنع كلية الصغرى لما مر من ان بعض المتولدات يقوم بمحل
القدرة

ولو سلم فالكبرى ممنوعة وتوقيف الكسب على ما ذكرتم لام فيكون العبد كاسبا للفعل
يقوم بذاته ولام آخر لا يقوم بذاته ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها تم فانه
يتمكن من عدم حصولها بترك مباشرة ما يوجبها قال في شرح المقاصد الاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين
هذا الشهر وآخره وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده باجل الموت واجل
القيمة وبعضهم لما بين ان يخلق الى ان الموت وما بين الموت والبعث
شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة
الحيوان فيه والمقتول له حالتان يترتب على الاول منهما وجه المقتولية الثانية
اعني الموت ميت باجله اي يموت في الوقت المقدر لموته كما انه يقتل في الوقت
المقدر لمقتوليته فلكل منهما بل لكل حدوث وفناء وقت مقدر له لا يتقدم
عليه ولا يتأخر عنه والحاصل ان المقتول ينفصل روحه عن بدنه في آن معين معلوم
قطعا عند الله كما في سائر الاموات وذلك الآن اجله كما زعمه بعض المعتزلة اي كثير
منهم من ان الله بل العبد القاتل قد قطع بفعله المباشر اي القتل او التوليد
اي الموت عليه الاجل قائما به قبل حلوله له فله وقت القتل والموت التابع له
وهو ليس باجل والوقت الآخر المقدر لموته وهو اجله على ان هذا البعض
يلزمه في بعض الصور ان يموت المقتول في اجله المقدر لموته كما اذا حز
رقبته قبل اجله بحيث يقع الموت المتفرع عليه في الاجل نفسه فيلزمه الوقوع
فيما هرب عنه لنا وجهان الاول ان الله تعالى قد حكم بلا مرية على ما اقتضاه كثير من
الآيات كقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والحديث
كقوله صلعم فتكتب عمله واجله ورزقه وشقي ام سعيد ثم ينفخ فيه الروح باجال
العباد بان عين لكل عبد اجلا لا يموت الا فيه على ما علم من غير تردد والثاني انه
قد حكم حكما صريحا بانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والحاصل
ان كلا يموت في اجله لا بعد ولا قبله ولو بآن واحتجت المعتزلة اي ذلك البعض

آن حر
لام

منهم

ثم

منهم بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر كقوله صلعم لا يرد القدر الا
الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر وقوله من احب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في اجله
فليصل رحمه وقوله تعالى تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم فان صلة الرحم
محبة في الاهل مثراة في المال منسأة في الاثر فلو جاز ان يزاد العمر مثلا جاز ان
ينتقص فجاز ان يقتل ويموت قبل حلول اجله ومن هذا يلزم جواز ان يموت
بعد حلول اجله ايضا ولانه لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل الى
والجواب عن الاول بالالتزام ان العمر يزيد وينقص في الحقيقة وملخص معاني الاحاديث
ان الله تعالى كان اجله ولو سلم فلا دلالة لكون العمر بلا انتقاص باعتبار ترك الطاعات
على القطع بان المقتول منتقص عمره مات قبل اجله والجواب عن الثاني آه
على ان هذا البعض اذا وقعناه فيما هرب عنه يعود اليه اعتراضه علينا في
جوابه عنه فهو بعينه جوابنا والموت الى تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق
فلما مر واما الاكتساب فلما مر في بحث الآخر بحث لان الاكتساب ليس معناه
ما مر ولو سلم فيجوز ان يقتل الانسان نفسه ومبنى هذا اما على ان الموت
عدمي خاص كالعمى لا عدم صرف فيجوز ان يكون مخلوقا ومكسوبا كما جاز ان يكون
مجهولا كما مر واما على انه وجودي اه والاجل للانسان الواحد واحد لما زعم
الكعبي ان للمقتول اجلين احدهما القتل وثانيهما الموت المقدر فان لم يقتل فيكون له
عنده موتان سابق محقق ولاحق مقدر قلت لا فان المقتول عنده ليس بميت
وليس له موت محقق فالموت حال لا يكون وجه القتل وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي يقع فيه موته وانت خبير بانه لا معنى لكون الوقت اجل شيء لم يقع
ذلك فيه اصلا وبان المهروب عنه فيما ذهب اليه الكعبي عائد ايضا فيكون بعض القولين
ليس له الا اجل واحد هو وقت موته والحرام كثيرا ما يطلق على العوض من فعل العبد
كاضداده من المكروه والمباح والمندوب والواجب وربما يطلق على الجوهر كالميتة ولحم
الخنزير بمعنى انه اعم من المأكول والمشروب وغيرهما لكن المراد ههنا على ما اختاره هو المأكول

وينسأ له
في صح

١٣٣

اوالمشروب فقط رزق اي ماكول ومشروب مرزوق لان الرزق ههنا ليس بمصدر
بل اسم الماكول ومشروب ساقه الله تعالى الى الحيوان انسانا كان او غيره فياكله ويشربه
ويجوز ان يستعمل منا ولا للشرب فالبس من جنس الماكول والمشروب على الملبوس
والمركوب والمنكوح والمولود وغيرها مما كان من ذلك الجنس لكنه لم يؤكل ولم يشرب فليس
برزق عرفا وورد عليه قوله تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم اوله ولا تؤتوا السفهاء او ليس
كان رزقا لغة بحيث يقال رزقه الله ولدا صالحا وعليه ورد قوله تعالى واذا حضر القسمة
اولى القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وسمى انواع الاطعمة والثمرات ارزاقا
ونحن او يؤمر بالانفاق منها كما في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقوله وانفقوا مما
رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فان اريد دخال هذين المفهومين في مفهوم
الرزق ينبغي ان يقال هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان وامكنه ان ينتفع به وهذا التفسير
للرزق اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن التصريح بمعنى الاضافة الى
الله مع انه معتبر في مفهوم الرزق بالاتفاق لكن فيه ايماء الى ذلك المعنى فان التغذي
لا يكون الا بالتغذية كالتحرك بالتحريك ومعلوم ان المغذي بالاتفاق هو الله وعند المالك
المعتزلة اي باكله المالك او شربه وثانيا لا بالامتناع شرعا من الانتفاع به وعلى التعريفين
من تفسيرهم للرزق يلزمهم ان من اكل الحرام وشربه طول عمره وعليهما على التعريف الاول
لاهل السنة يلزمه ان من مات ولم ياكل ولم يشرب حلالا ولا حراما كفرخ خرج
من بيضة وبقي زمانا بلا ماكول ومشروب لم يرزقه الله تعالى اصلا وكلا اللازمين باطل
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والجواب ان الرزق في لغة
اعم من ان يكون المطعوم والمشروب بالفعل مطلقا فالله تعالى قد ساق الى كل من الاكل
والميت كثيرا من الاطعمة والاشربة ليست بحرام لكنهما ما لا ينتفعا بها رازقهما
اما لسوء الاختيار او لاسباب اخر والاية واردة في هذا المعنى الاعم فلا اشكال ثم بني
هذا الاختلاف بين اهل السنة والجماعة القائلين بان الحرام رزق والمعتزلة
القائلة بانه ليس برزق على امور فمنها الاول ان الاضافة الى الله معتبرة في معنى الرزق

والكا

والكسب لا رازق الا الله وحده والثالث ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل
الحرام او شربه والرابع ان ما يكون مستندا الى الله لا يكون قبيحا والخامس ان
مرتكب القبح المستند الى الله تعالى لا يستحق الذم والعقاب والامور الاربع السابقة
مما اتفق عليه الفريقان بخلاف الخامس فانه للمعتزلة والجواب منع هذا الخامس
اي لا نم ان مرتكب ما استند الى الله بالخلق والايجاد لا يستحق الذم والعقاب فان كلا
الذم والعقاب انما هو لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل من الحيوان على ما
اختاره يستوفي رزق نفسه بمعنى انه لا يبقى من الارزاق ولو كان جوهرا فردا الا ويرزقه
البتة حلالا كان او حراما بنفسه اذ لا يتصور ان لا ياكل انسان بل حيوان
لحصول التغذي به
ما رزقه الى ان يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره لا يقال لم لا يجوز ان ياكل انسان
خبزا ثم يقي ما اكله كلب فيكون رزقا لهما لانا نقول المراد بماكول الحيوان
ههنا ما يتغذى به لا كل ما مضغه وابتلعه ومعلوم ان ما يتغذى به حيوان آخر
في ذلك الخبز في الصورة المذكورة يجوز ان يقع اجزاء منه غذاء للانسان واجزاء اخر غذاء
للكلب فغذاء كل منهما يخالف غذاء الاخر على ان معنى الكلام ان ما هو رزق حيوان
وغذاؤه ياكله ويرزقه البتة ويمتنع ان ياكله ويرزقه حيوان آخر ويجب ان يفوت
على ذلك الحيوان ان ياكله ويرزقه والحاصل ان شيئا واحدا يجوز ان يقع رزقا
لحيوانين لكن كل واحد منهما ياكله من حيث انه رزق له لنفسه لا من حيث انه رزق
لغيره فصح الكلام بلا منع واما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع ان يرزقه ويملكه
شخصان من جهتين واضح كما اذا مات رجل وترك مالا لابنائه والله تعالى يضل
من يشاء ويتركهم في طغيانهم يعمهون ويختم على قلوبهم ويجعل عليها اكنة وفي آذانهم وقرا
الى غير ذلك ويهدي من يشاء على ما نطق به الايات والله يدعوا الى دار السلام
ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون يضل بها من يشاء

ويهدي من يشاء ويمدهم في طغيانهم يعمهون ختم الله على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وفي آذانهم وقرا الى غير ذلك بمعنى خلق الضلالة وهي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب والاهتداء
وهو وجدان الطريق الموصل الى المطلوب وفي تفسير كل من يضل ويهدي من يشاء اشارة الى
ان ليس الهداية بيان الطريق الحق وقد يفسر به كما في قوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى ولا الاضلال عبارة عن وجدان الله تعالى وغيره للعبد ضالا فان قلت
سيما الهداية والاضلال الى غير الله عندنا مجازا او باعتبار معنى آخر كما او لا بناء على ان معناهما الخلق
الخاص ولا خالق الا الله قال نعم قد يضاف الهداية الى النبي بطريق التسبب كقوله تعالى وانك
لا تهدي الى صراط مستقيم كما يسند الى القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم
وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كقوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا
كما يسند الى الاصنام كقوله سبحانه رب انهن اضللن كثيرا من الناس والى الانسان كقوله تعالى
لقد اضلني عن الذكر بعد اذ جاءني واضلهم السامري ويجوز ان يراد بالهداية في بعض هذه الصور
بيان طريق الحق فيكون الاسناد حقيقة كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ويجب على
الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا عند البغداديين من المعتزلة ويعنون
بالاصلح الاوفق والحكمة والتدبير وفي الدين فقط عند البصريين منهم ويعنون به الانفع
واما عندنا فلا يجب شيء على الله تعالى واللازم مفاسد كثيرة الاول ان الله تعالى لما خلق
الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر والاسقام والآلام والمحن والآفات وفي الآخرة
باهوال الوقوف في العرصات ونظائر الكتب والاسئلة وتغير الالوان والمناداة
والسوق الى النار والصراط والوقوع منه فيها الى الاهوال التي يصح الثانية انه ما كان له
منة في العباد في الهداية لهم واضافة انواع الخيرات عليهم لما كان له استحقاق شكر منهم
عليه فيما ذكر لكونه اداء منه للواجب عليه كمن يرد وديعة الى المودع ودينا لازما الى
الدائن الثالثة انه ما كان امتنانه على الاولياء والانبياء فوق امتنانه على الكافرين اذ
فعل الكل من الطائفتين غاية مقدوره من الاصلح لهم في امور دينهم الرابعة انه ما كان
لسؤال العصمة من المعاصي وغيرها وسؤال التوفيق للطاعة وسؤال كشف الضراء

في الدنيا

في الدنيا والعيش وسؤال البسط في الخصب والرخاء من الله تبارك وتعالى معنى وفائدة
لان كل ما للعبد من الاصلح فيصل اليه البتة وكل ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة يجب
على الله تركها فالعبد ابدا يسأل واجب الحصول له او واجب الانتفاء وعلى كلا التقديرين
فالسؤال ضائع قبيح وقد اجمع الانبياء والاولياء والعلماء بل جميع العقلاء على نفع
السؤال وفائدة الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء ونيل المرادات وحصول
الحاجات الخامسة انه ما بقي في قدرة الله نوال الخير السادسة ما في شرح المقاصد
من ان مقدورات الله غير متناهية فاي قدر يطلبونه في الاصلح فالزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد
السابعة ما فيه من كون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وبقية ابليس عليه اللعنة
وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة الثامنة ما فيه من كون
الخلود للكفار اصلح لهم في تدبير امورهم التاسعة ما فيه من كون امور من علم عنهم الارتداد
بعد الاسلام عاقلا اصلح في دينه وتدبير امره من اماتته او سلب عقله في الاسلام وكفى بهذا
شناعة العاشرة ما فيه من ان ما هو للمنفصل محال ولم يكن لله تعالى تخيير في الانعام والافضال
وهو رد لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري انه وعذاب اي عذاب
في القبر هذا الموضع المعول للميت المتعارف فعذاب الميت قبل حشره لا ينحصر
في كونه في القبر فانه قد يعذب في قعر البحر وحواصل الطير وبطون السباع ولكن
يسمى هذا الايلام بعذاب القبر تسمية له باسم الاغلب ويمكن ان يراد به كل مسكن للميت
او خرج الله اليه بعد اماتته الى ان يحييه احياء تاما فيخرجه الى الحضور في الارض الساهرة
للكافرين الى ما يعلمه الله ويريد قد يتنازع فيه الصدر ان عذاب ونعيم وانما وقع
الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون اثبات تنعيمه فيما وقع من عامة الكتب بناء على انه
متفق بل يدل النصوص الى ما للتعذيب على كل من الوجهين بالذكر اجدر و
منكر ونكير الى قبره لان العبد غير صبي وغير واما المجنون فان كان مكلفا
في بعض الاوقات ثم وصل الى التحصيل معرفة ربه ودينه ونبيه فالظاهر انه

الآية في الاعراف

بسؤال ولا اطلاع عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
اي ولو من المؤمنين سؤالا وكذا للانبياء سؤال في القبر عند البعض وينبغي
ان لا يوجد في نظم سؤالهم من نبيك واما سؤالهم في الوصايات فمثل قوله تعالى
فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين بمقتضى الاتفاق على نبوته
ثابت اي قال الله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي
في القبر وقبل قيام الساعة بدليل بقية الآية ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب وقال في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا فالفاء للتعقيب
فيكون تعذيبهم بالنار عقيب كونهم مغرقين ميتين فلا يكون الا في قبورهم
واجداثهم وقال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقد اخبر الله تعالى نبيه عن الشهداء بانهم فرحين
منعمون بالنعم بالفعل في هذه الاوقات فلا يكون هذا التنعيم الا في القبر وقال
النبي عليه السلام استنزهوا عن البول اي المطلق اي سواء كان من الانسان او غيره
فان عامة عذاب القبر منه وقال اي وللملكين المنكر والنكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا ثم ينور له
في قبره ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك واذا كان
منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه
فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وقال اي القبر اي وانكر عذاب
القبر وتنعيمه وسؤال المنكر والنكير المعتزلة والروافض وفي شرح المقاصد
اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر والعذاب فيه ونسب
خلافه الى المعتزلة قال بعض المعتزلة المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن

ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
المعاندين للحق وحجتهم ان الميت كل فرد منه جماد لا حياة له ولا ادراك اصلا وكل جماد
فتعذيبه وتنعيمه وجوابه عن السؤال محال فكل ميت تعذيبه وتنعيمه وجوابه محال والجواب
من وجوه كل منها اذا تحقق يرجع الى منع الصغرى الاول ما قال به الصالحية والكرامية
من ان الميت لا حي مدرك بناء على ان الحياة ليست بشرط للادراك فيجوز تعذيبه وتنعيمه
بسبب ادراكه الثاني ما قال ابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت
ليس ضد الحياة بل هو آفة كالنوم معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فالحي
نوعان حي غير ميت وحي ميت وكلاهما يجوز ان يعذب وينعم قال في شرح المقاصد
وكلا القولين باطل لانه لا يوافق اصول اهل الحق الثالث وهو لاهل الحق انه يجوز
ان يخلق في جميع الاجزاء للميت او بعضها نوعا من الحياة وقدرا من الادراك بها يجد
الم العذاب او لذة التنعيم ويجيب عما يسئل عنه ثم خلق هذا النوع والقدر يجوز ان يحصل
في الميت بعد موته او بعد دخوله في القبر وعلى التقديرين يجوز ان يستمر وجود هذا النوع
الى انتهاء الحياة الابدية وان ينقطع قبله والله اعلم بحقيقة الحال وههنا دخلان
مقدران تقرير الاول ان اعادة الروح الى البدن في القبر وايجاد الحياة فيه يستلزم ان يتحقق
للعبد غير الذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وغير عيسى عليه السلام ثلاث من الحياة حياة
في الدنيا وحياة في القبر وحياة في الحشر ويلزم موت بعد حياة الدنيا وموت بعد حياة
القبر حين يصبح احياء الحشر الذي لا اختلاف لاهل الاسلام فيه وكلام المؤمنين قبل دخول
الجنة واما حياة غير تلك القبرين وموتتهما فعدمهما وان كان زائدا على المذكور لكنه لقلة
وقوعه لا اعتداد به ثم ان عدد المذكور في كل من الموت والحياة باطل لان القرآن بالموتة
الواحدة الدنيوية والحياة الدنيوية والاخروية فقط كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
على ان الكلام في سؤال الميت وتعذيبه وتنعيمه واعادة نوع من الحياة او الادراك فيه احياء في
واخراجه عن كونه ميتا فيخرج عن كونه ميتا اللهم الا ان يجوز وجدان ميت حي وهو بعينه مذهب ابن
الراوندي الغير الموافق لاصول اهل الحق

١٣

والجواب ان هذا النوع من الحيوة والقدرة على الادراك لا يستلزم اعادة الروح الى البدن فلبعض اجزاء البدن
الميت او لكلها حيوة وادراك ناقصان بلا روح فيلزم ان يكون البدن حيا متحيثيا لمفارقة الروح ويجوز
ان يتصف بحيوة ناقصة لا نعقلها ولا يثبت بها على البدن بعدها البحث في الحشر على ان الحيوة
الكاملة البشرية لا يقتضي ارتفاع مثل هذه الناقصة ثم ان الآيات مسوقة في الامور المتعلقة بها
فلا فساد وفي شرح المقاصد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته يمكن اصابته سكتة ويشكل هذا الجواب
بمنكر ونكير على ما ورد في الحديث ويمكن دفع الاشكال بان المراد بالافعال الاختيارية هي النفار[?]
المحسوسة الدنياوية وبعد انتفاءها وما عنه عند وجدان نطق آخر [?] من غيب هذا الجنس يطلع
عليه الملائكة خصوصا المنكر والنكير ويجيبهما كما ان ضربة مرزبة من حديد في يد ملك [?]
اصم يضرب بها الكافر يسمعها ما بين المشرق والمغرب الا الثقلين فان صوتها عال
بالنسبة الى القوم ولا صوت بالنسبة الى الآخرين واما العلاقة فاللازم ح وجدان ميت
خرج منه روحه وزال حيوته وادراكه الدنياوية ثانيا وقد وجد فيه نوع حيوة وادراك اخرى و[?]
ضعيفين فقد لا يوصف بهما فلا يقال حي مدرك على انه قد يوصف ميت حي وقد يوصف فيقال
ميت الدنيا حي البرزخ والاخرى فلا فساد ولا لزوم لما ذهب اليه الراوندي ولو سلم ای مو
اعادة الروح الى البدن في القبر كما يدل عليه بعض الاحاديث فاثبات الواحد من الحيوة
او الاثنين من الحيوة لا ينفي وجود الثاني منه او الثالث منهما ونوقش الثاني انه لو سلم ان ميت
الدنيا له نوع حيوة وادراك لكنه اذا تألم او التذ خصوصا اذا اجلس ينبغي ان يتحرك
ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه وربما يوضع على صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بعد
ايام على انه ربما ياكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه والجواب ان ذلك التعذيب بالحيوة
والالم النوع عليه لا يستلزم ان يتحرك او يضطرب ويجزع او يرى اثر العذاب عليه والفاعل
المختار يجوز ان يحفظ على صدره من الانتشار عند اجلاسه او يجمع عليه بعد الانتشار وهذا
العلاقة فجوابها ان الغريق في الماء والحريق في النار والماكول في بطون الحيوانات او

والنفخ

والنفخ في الصور حق والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى احياء من قبورهم
لا مرية في ان البدن جسم ذو اجزاء اصلية هي جواهر فردة عند المشايخ وهو بعد الموت اما
ان يتفرق اجزاؤه باسرها ويختلط او يبقى جزء ان يتصل احدهما بالآخر او لا يتفرق بل يبقى بالجملة لا يفكك
كما دل حديث صحيح على ان عجب الذنب عنه لا يبلى ولا يفنى وعلى التقدير الاول اما ان يفنى
كل منها او يبقى كل منها او يبقى بعض ويفنى بعض وعلى التقدير الثاني اما ان يبقى الكل
او بعض دون بعض فتلك ثمانية محتملات والاجزاء الفانية اما معادة او مبدلة وبين
المحتملات كلها جمعا وافرادا مع كثرته لم يدل قاطع عقلا او سمعا على تعيين احدها ولكن
كانت النصوص يؤيد بعضها فالبعث والاحياء حيوة تامة كاملة اقوى من الحيوة
الدنيوية اما بان يجمع اجزاؤه الاصلية بعد تفانيها كلها او اكثرها او متفرقة بحيث يحصل
منها بدن هو قالب كما في الدنيا بل اقوى ويعيد الارواح اليها بحيث يحصل هناك بدن
ذو روح و روح ذو بدن كما في الدنيا بعينه واما بوجه آخر حق اي وهو الامتناع
اي مراده تعالى بالبعث ان الله تعالى يوالي الاصلية ويكون خلق المذكور [?] سقوطا الشئ
اذا اخبر ان البدن الثاني يخلق كالبدن الاول وهم يكون او جاز ان لا يكون من
الاول فيه جزء واحد فان المقصود بالخطاب والثواب والعقاب من الانسان
روحه وبدنه كلباسه فاذا اريد ان يبعث في الآخرة و يفعل به ما يراد ان يفعل
يكفي في ذلك خلق بدن له يضاهي الاول ولا يجب ان يعاد عين الاول او عين
اجزائه كما في بعض تلك المحتملات فان الذي مر على قرية ان كان قد بعثه الله بعد موته
مائة عام واحيى بدنه لا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بل من اجزاء اخر وجعل هذا البدن
الثاني على كمية الاول وكيفيته ولونه واشكاله وانفعالاته واوضاعه وغيرها المخصوصة
السابقة وارسله الى اهله واولاده و كلفه بما كان يكلف البدن الاول اياه من
الاوامر والنواهي لا يلزم منه فساد لا عقلا ولا شرعا واما التناسخ المعروف بطلانه
فلا يلزم اصلا فالمحذور قطعا بل الادلة قائمة على حقيقته اي هذا المذكور وهو اعادة
الروح الى مثل هذا البدن المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بان يجمع الثاني

بعد بقونها عن الاول فمن تلك الادلة قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحي الموتى وقوله
وانظر الى العظام كيف ننشزها الاية وقوله كذلك النشور وقوله كذلك تخرجون الى غير ذلك
من الايات المشعرة بتفريق الاجزاء دون اعدامها قال في شرح المقاصد والجواب
ان هذه النصوص لا تنفي اعدام الاجزاء الاصلية وان لم تدل عليه والحق ان ظاهر النصين
الاولين يتقيه ثم لا يقتضي هذه النصوص انحصار البعث والاحياء في طريقة التفريق
بدون الاعدام فيجوز ان يتحقق في صورة الاعدام ثم اعادة المعدومات وان يتحقق
في صورة الابدال او مال اليه على ان هذه النصوص كما يقال في الشرح معارضة
بنصوص اخر دالة على ان البعث ينبغي ان يتحقق في صورة اعدام الاجزاء منها
قوله تعالى هو الاول والاخر اي في الوجود ولا يتصور الا بانعدام ما سواه وليس بعد
الفناء وفا فيكون قبلها ومنها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به
الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا الا ان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على وجود
الصانع وصفاته وذلك من اعظم المنافع ومنها قوله كما بدانا اول خلق نعيده
والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد اماته لا يتصور بدون تخلل
العدم والجواب كما قال فيه عن الاول انه يجوز ان يكون المعنى هو الاول وجودا
والاخر مقصودا او الاول خلقا والاخر رزقا او الاول والاخر في الالوهية او صفات
الكمال وعن الثاني ان المعنى انه هالك في حد ذاته لامكانه او ميت كما في قوله تعالى ان
امرؤ هلك وعن الثالث انا لا نم ان المراد بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم
بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله وبدا خلق الانسان من طين كالابداء
من التركيب والاعادة اليه قال الشارح الاصفهاني واما الانبياء الذين
سبقوا على نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني
ولا انزل عليه في التورية لكن جاء في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل
وشمعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان
الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة

والاما

تمامه

ابداء

ذلک هو

والاظهر ان الذي ذكر فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني
كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء وقوله للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقوله ورضوان من الله اكبر والجسماني في ايات كثيرة
لا يقبل التاويل وفيه نظر لان مبحث المعاد الجسماني مبحث عال شريف يتوجه
الطباع الى الاعمال الصالحة الشاقة وتقبلها غاية القبول فكيف يجوز ان
تخلو عبارات الانبياء عن ذكره لاممهم والقرآن يدل على عدم الخلو قال
الله تعالى الم تر الى الذين حاج ابراهيم في ربه حكاية وقال الذي يميتني ثم يحييني
الى ولا تخزني يوم يبعثون وقال حكاية يا بني انها الاية والميزان
نقل في الشرح عن كثير من المفسرين انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين
عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك فيوقف رجحان
احد نوعي العمل الحسن والقبيح على الاخر والاحوط انه عبارة عما يعرف
به مقادير النوعين من الاعمال ومزية احدهما على الاخر سواء كان له
كفتان او لا وقيل انه ملك يقابل حسنات العباد بسيئاتهم ليظهر
رجحان احدهما على الاخرى او تساويهما وفي شرح الصحائف وهذا
ايضا جائز وانكره المعتزلة بناء على امرين احدهما ان الاعمال الحسنة و
السيئة اعراض لا يمكن اعادتها وان امكنت فلا يمكن وزنها وثانيهما
انها معلومة الله فوزنها عبث فالمراد بالميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك
فميزان الالوان البصر وميزان الاصوات السمع والطعوم الذوق والروائح الشم و
الملموسات اللمس والمعقولات العلم والعقل ولذا ذكره القرآن بلفظ الجمع
ونضع الموازين القسط فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
وصحائفها هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما

أي هو

معاين ار

والطور وكتاب مسطور في رق منشور ... الاعمال في الكفتان ولسان وشاهين هو

أي هو

الميزان الكبير واحد اظهاراً لجلالة الامر وعظم المقام واما حديث ذلك العبث فما فعال الله ليست معللة
بالاغراض حتى يلزم من عدم اشتمالها عليه عبث وعلى تقدير التسليم لعل في الوزن حكمة لا نطلع
عليها الى والسوال شاملاً لما من حجاب ولا ترجمان عن عمل العبد قليله وكثيره ونقيره وقطميره
وعن خواطره واعضائه حتى قال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقال فوربك لنسئلنهم
اجمعين عما كانوا يعملون وقال ولنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقال يوم
يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا انهم من ذهول عقولهم واني اعلمهم بن سبق
الهيبة لا علم لنا انك انت علام الغيوب وهم في ذلك الوقت صادقون ثم يعيدهم الله و
يوفقهم للجواب وقال رسول الله صلعم ما منكم من احد الا وقد سيكلمه رب العالمين ليس
بينه وبينه حجاب ولا ترجمان وقال ليقفن احدكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حجاب
فيقول الم اوتيك مالا فيقول بلى ثم يقول الم ارسل اليك رسولا فيقول بلى ثم ينظر عن يمينه فلا
يرى الا النار ثم ينظر عن شماله فلا يرى الا النار فليتق احدكم النار ولو بشق تمرة وان لم يجد
فبكلمة طيبة وقال ابو هريرة رضي الله عنه قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال
هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب قالوا لا قال فو الذي
نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم وقال النبي عم ان الله يدني المؤمن فيضع عليه
ومن الامور الثابتة هو الوقوف للمحاسبة فقيل مدته الف سنة فقيل مدته خمسون وقيل
الف وقيل اكثر وقيل اقل والظاهر انه يطول ويقصر باعتبار كثرة المعاصي وقلة نور الايمان
وبالعكس وقد سئل رسول الله صلعم عن طول يوم القيامة والذي نفسي بيده انه ليخفف
على المؤمن حتى يكون اهون عليه من الصلوة المكتوبة يصليها في الدنيا ومنها حصول
شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود
والارض والليل والنهار والحفظة والكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال يومئذ
تحدث اخبارها وقال النبي عم اخبارها ان تشهد على كل عبد وامة بما عمل على ظهرها تقول
عمل على كذا وكذا يوم كذا وقال عليه السلم ما من يوم وليلة ياتي على ابن ادم الا قال انا خلق

حديد

لنا صحو

ينظر جو

حل

مطلب احوال يوم القيمة والشهادة وغير

جديد وانا فيما تعمل في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق
وشهيد ومنها حصول الشهادات بالسعادة والشقاوة قال النبي عم يكون عند كل كفة
الميزان ملك الميزان واذا ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها
ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها
ابدا ومنها تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ
مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها هول الموقف
فانه بسبب ازدحام كل جن وحيوان في الموقف كمال حرارة الشمس وقربها من رؤس
الخلائق قاب قوسين ودق انفاسهم واحتراق قلوبهم بنارهم على رجائهم وخوفهم من ربهم
تفيض من اصل كل شعرة حتى يستلزم على صعيد القيامة الى ان يرتفع الى ابدانهم على قدر
منازلهم عند الله تعالى وقال رسول الله صلعم يعرق الناس يوم القيمة حتى يذهب عرقهم في الارض سبعين
باعا ويلجمهم ويبلغ اذانهم وقال عم يعرق الناس يوم القيمة شاخصة ابصارهم اربعين سنة
الى السماء فيلجمهم العرق من شدة الكرب وقال عم تدنو الشمس من الارض يوم القيمة فيعرق
الناس فمن الناس من يبلغ عرقه عقبه ومنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم من يبلغ فخذه ومنهم من يبلغ
خاصرته ومنهم من يبلغ فاه ومنهم من يغطيه عرقه ومنها هول الخصومة ورد المظالم
المذكورة في قوله تعالى ثم انكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون وقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
لا ظلم اليوم وقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص
فيه الابصار مهطعين مقنعي رؤسهم لا يرتد اليهم طرفهم وافئدتهم هواء وعن ابي ذر ان
رسول الله راى شاتين ينتطحان فقال يا ابا ذر اتدري فيم ينتطحان قلت لا قال
لكن ربكم يعلم وسيقضي بينهم يوم القيمة وقال عم اتقوا الظلم ما استطعتم فان العبد
يجيء يوم القيمة بامثال الجبال من الطاعات فيرى انهن سينجينه فما يزال عبد يجيء فيقول
يا رب ان فلانا ظلمني بظلمة فيقول امح من حسناته فما يزال كذلك حتى لا يبقى له من حسناته
شيئا وقال صلعم هل تدرون من المفلس قالوا المفلس فينا يا رسول الله من لا درهم
له ولا متاع فقال المفلس من امتي من ياتي يوم القيمة بصلوة وصيام وزكوة وياتي وقد شتم

الملك الاول

ومنهم من يبلغ نصف ساقيه

شهرها

هذا او قذف هذا واكل مال هذا وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته وهذا
من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان يقضي ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح
في النار وقال عم يحشر الناس عراة غرلا بهما قيل ما بهما قال ليس معهم شيء ثم يناديهم
ربهم بصوت يسمعه من قرب انا الملك الديان لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة
ولاحد من اهل النار عنده مظلمة ولا ينبغي لاحد من اهل النار ان يدخل النار ولاحد
من اهل الجنة عنده مظلمة حتى اقصه منه حتى اللطمة قيل وكيف وانا ناتي الله عراة
غرلا بهما فقال بالحسنات والسيات قال في شرح المقاصد هل يظهر اثر هذه الاهوال
في الانبيا والاوليا وساير الصلحا والاتقيا فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم
الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والاحوط ان
غير نقيا منهم يظهر فيه اثر من هذه الاهوال ثم يسلم ومنها ان بعض المؤمنين لا حساب لهم
قال رسول الله صلعم يدخل من امتي الجنة سبعون الفا بغير حساب والحوض حق
لما روي عن رسول الله صلعم اغفى اغفاة فرفع راسه متبسما فقالوا يا رسول الله لم
ضحكت فقال انه انزلت علي انفا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر حتى
ختمها ثم قال هل تدرون ما الكوثر قالوا الله ورسوله اعلم قال انه نهر وعدنيه ربي
في الجنة عليه خير كثير عليه حوض ترد عليه امتي يوم القيمة انيته بعدد الكواكب وقال
حوضي مسيرة شهر والصراط الذي عرف تفسيره فيما مر هو الصراط الجحيم وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يرده الاولون والاخرون قال الله تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال في شرح المقاصد وانكره اكثر المعتزلة
زعما منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على النبيين والصلحاء
يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما او الاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه
يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من

اراده كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من يحبو رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه في النار
الا كلا من معنيي الصراط غير مأول وهو ولا بالتاويل الرابع امر ممكن يجوز ان يكون هو الواقع
في الاخرة والجنة والنار وهما داران متقابلتان بالدرجات واللذات والدركات
والآلام اما الجنة فاتفق تفصيل في تفضيلها على ما نطق به ايات فصاح واخبار
صحاح ان لها ثمانية ابواب متعالية وغيرها من اصناف الجوهر كلها يرى ظاهرها
من باطنها وباطنها من ظاهرها وحائطها لبنة من ذهب ولبنة من فضة وترابها
ودرمكها بيضاء وطينها مسك وكثبها كافور ونباتها زعفران وفيها انهار من ماء
غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل
مصفى وارض الانهار فضة وحصاها مرجان وامطار من سحاب يمطرها التسنيم
واباريق واكواب كوب من فضة مرصعة بالدر والياقوت والمرجان وكوب
فيه رحيق مختوم ختامه مسك وكوب يشرق نوره فيبدو من صفاء جوهره للشارب
ما وراءه وثمراته لطيفة والطيور شريفة ومنابر من الياقوت الاحمر وخيام من
اللؤلؤ الرطب الابيض وبسط من العبقري الاخضر ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة
وارائك منصوبة وفرش مرفوعة ما بين الفراشين كما بين السماء والارض وازواج
مطهرة من جنس هذه النسوان وحور عين قاصرات الطرف مقصورات في الخيام غنجات
عطرات اعنات خالدات راضيات خيرات حسان كانهن الياقوت والمرجان
لم يطمثهن انس ولا جان محلات بالتيجان يمشين في درجات الجنان فاذا
اقبلت احديهن في مشيها حمل اعطافها سبعون الفا من الولدان ويجعل لحما
ان فيها من السرور الخالص الابدي ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب البشر واما اخبار النار فادنى قول في هولها ان لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم
فاول دركاتها جهنم ثم الجحيم ثم السقر ثم السعير ثم الهاوية ثم الحطمة ثم لظى ثم الحطمة
ثم السعير ثم الجحيم ثم الهاوية وعن ابن عباس رضه اساس النار جهنم وهي الدركة السفلى

بعيد

عليها اسفل الدركات اي الكفاف ويحتمل ان يكون جهنم هي البعد النار مثوا من قولهم
بير جهنام بعيد القعر وقال البيضاوي جهنم ثم لظى ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية
وهذه الدركات موزعة على سبع فرق فالثاني لليهود والثالث للنصارى والوجه
ان كونهم لو توعدوا الآيات اشد واكد حيث قالوا ان الله ثالث ثلثة وقالوا
المسيح ابن الله من كونه اليهود الواقعين في النبوات وكونهم اغلظ ولا يرد واحد من قوله تعالى
وقالت اليهود عزير ابن الله وقوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة الاية اعتراضا اما الاول
فلان ذلك القول قول طائفة قليلة منهم كما صرح به واما الثاني فلانه تعرض لفرط العداوة
وضعفها والبحث هنا في الكفر وغلظه وضعفه وقوته فتدبر والهاوية لا احد لعمقها وجهنم
اذا ارسل الله حجرا عظيما من اعلاها يبلغ اسفلها بعد مضي سبعين عاما ونارها اوقدت سبع
الف سنة حتى احمرت ثم الف سنة حتى ابيضت ثم الف سنة حتى اسودت فهي الآن سوداء مظلمة
واشتكت ربها في اكل بعضها بعضا فاذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف
ونار الدنيا اخرجت منها ثم غسلت سبعين مرة من مياه الرحمة حتى اطاقها اهلها ثم ان فيها
جب الحزن او وادي الحزن وسبعين الف واد في كل واد سبعون الف شعب في
كل شعب سبعون الف ثعبان وسبعون الف عقرب وغيرها قال النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل
الدنيا لانتن اهل الارض وماء صديد يتجرعه المتجرع ولا يكاد يسيغه ويأتيه
الموت من كل مكان وما هو بميت وما اكلها يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت
مرتفقا وعيشا انبه وانكالا وطعاما ذا غصة وعذابا اليما وشجرة الزقوم طعام الاثيم
كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم شجرة تخرج في اصل الجحيم طلعها كانه رؤس الشياطين
ثم ان عليها لشوبا من حميم ولو ان قطرة من الزقوم قطرت في بحار الدنيا لا اهلها معايشهم و
حيات في اعناق البخت وعقارب كالبغال الموكفة تلسع كل لسعة يجد المسبوع حمتها
اربعين خريفا وجعل مذاقها ان فيها من الحزن الخالص الابدي ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر حتى لان الايات الا ان قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة منها وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب

للنصارى ر

ثم ح

لافسدت على ح

حمتها ح

والسنة

والسنة وفي التفسير الكبير اختلفوا في ان الجنة التي وردت فيها قصة آدم هل هي دار الثواب
او جنة الخلد الواقعة في ازاء جهنم او جنة اخرى وفي شرح المقاصد فقد انعقد الاجماع قبل ظهور
المخالفين على ان الجنة التي وقعت فيها القصة هي الجنة الموعودة للخالق وحملها على بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فثبوت خلقها يثبت خلقهما والايات الظاهرة الى المعنى ان الوجود
الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي كانه العدم وقد تعالى لا وجود الا للواجب لكنه قد يظهر
في مرآة الممكن فيزعم انه موجود وليس كذلك فكل شيء ممكن هالك في ذاته ازلا وابدا وانما
اذا ظهر من جانب الوجود في ممكن فعل يجب في سبحان ان يرفعه منه في وقت ما البتة حتى يكون
عاريا عن ذلك الوجود المستفاد اولا والصواب الثاني فالجنة والنار من الامور الالهية
الوجود المستفاد من خلاق العباد باقيان الى الابد فعقد كون الجهمية في هذه المسئلة
ومن بلغها من قولهم حتى ذكر في بعض الفتاوى ان من قال خداي سود وهيچ نبود
وباشند وهيچ نباشد فنصف كلامه توحيد ونصفه كفر قال فيه قولا بفناء الجنة
والنار فانه خلاف النص واما ما قال الهذيلية من انا لا نقول بحركات لا تتناهى آخرا
كما لا نقول بحركات لا تتناهى اولا فحركات اهل الجنة والنار ينقطع وهم يصيرون
الى سكون دائم جمودا ويجمع اللذات في ذلك السكون لاهل الجنة والآلام فيه
لاهل النار فهو قريب من مذهب جهم فينبغي ان يكون حكمها في التكفير على ما ذكر في
ذلك البعض من الفتاوى سواء ثم الطاعة وان عظم شأن بعض افرادها حيث
جعل مبنى الاسلام واركانه ثم يشتهر اتصافها بالكبر والصغر بناء على ان العبد
في جميع حالاته من شأنه ان يطيع ربه فكل طاعة في جنب عظمته قليلة حقيرة وعبادة
صغيرة وانما التفاوت بالاصغرية فالاصغرية وعلى ان الطاعة انما يحسن شأنها
ويعظم خطرها اذا وقعت في حيز القبول من الباري سبحانه وتعالى وهذا المعنى في الدنيا
مجهول في الغالب فلا وجه مع هذا الجهل ان يقال مثلا الصلوة طاعة كبيرة
ولو اعتبر بالجزء المتقبل نسبتها الى الكبيرة والصغيرة فذلك تطويل الجدول لا ينفع

الجهمية ح

الوزر

عليه مثل هذا البحث الاختلاف الصحيح واما المعصية فهي اما الكبيرة واما الصغيرة على ما اشير اليه بقوله تعالى
وكل صغير وكبير مستطر وقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها وينبغي لاهل السنة ان يعتقدوا فرقهما
وتميز احديهما على الاخرى ليعلموا معنى مثل قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وقوله صلعم الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات ما بينهن اذا
اجتنبت الكبائر وحكمه والعدالة وسقوطها لينتفع بها في نصب الامام والقاضي وقبول الشهادة
ان شرطت واما المعتزلة فيجب ان يكتفى عنهم بمعرفتهما لتباين انواع الكبيرة اشد واكد
اذ هي محبطة لاعمال المؤمن الصالحة ومخرجة له من ايمانه ومخلدة اياه في النار مع الكفار وقد
اختلفت الروايات والاقوال فيها فقال الاستاذ ابو اسحق ليس في المعاصي صغيرة
فان تم مرادا بالاول كلامه فليس بصحيح لمن لفته النص كما تلي وقال عبد الله بن عمرو بن العاص
انها اربع لانه قال صلعم والكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين
الغموس وروى عبد الله بن عمر رضه انها تسع الاولى الشرك اي الكفر بالله يدل عليه كثير
من الايات والاخبار وهو المراد في الحديث السابق اطلاقا للخاص وارادة للعام
والثانية قتل النفس اي قتل القاتل اياها وهو يجوز جوازا ما يراد قتل النفس النفس
فالمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك في الاول عكس ما في الثاني بغير حق خلاف
قتلها بالحق والفرق بينهما كما يستفاد من الكتب ان الاول متعلق القصاص
والدية والكفارة بخلاف الثاني فانه لا يتعلق شيء منها فالقتل على وجه الخطاء المحض
وهو ان لا يكون القاتل قاصدا للمقتول ولا بقتله كما لو زلقت رجله فسقط
على غيره او كان نائما فانقلبت اي نفسه على غيره فمات ذلك الغير او ماتا معا كبيرة
داخلة في القسم الاول من القتل وهو القتل بغير حق وان كان القتل على وجه
العمد المحض وهو ان يكون قاصدا للمقتول وقتله بما به يقتل غالبا وقيل كبيرة الكبيرة
اكبر منها فان قلت الفرق بالمذكور لا يعتد به فان مكلفا اذا قتل نفسه فهو كبيرة بالاتفاق
داخلة في القسم الاول وليس يتعلق به شيء من المذكورات قلت قد ذكر ذلك الفرق
في القتل الكثير الوقوع وهو ان يكون القاتل والمقتول فيه متغايرين بالذات كما في النادر

الوقوع

ان م

الوقوع فلا اشكال والثالثة قذف المحصنة بفتح الصاد او كسرها والمحصن بالزنا وشروط
الاحصان منها التكليف والحرية والاسلام والعفة من الزنا في باب الرجم فقال العلامة
عند ابي حنيفة رضه ستة الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والزوج بنكاح صحيح والدخول
وعند الشافعي الاسلام ليس بشرطه لان رسول الله صلعم رجم يهوديين الاحصان بها ولابي حنيفة
قوله صلعم من اشرك بالله فليس بمحصن والرابعة الزنا وهو في بعض كتب الحنفية وطي
في قبل خال عن ملك او شبهة والمتبادر ان معنى ما هو كالحشفة هو ان يولج المرا حشفة
ذكره او مقدارها منه في قبل الانثى خال الى آخره فمقدمات الوطي كالقبلة والملامسة
والمفاخذة والايلاج الذي هو انقص مما ذكره واتيان المراة واتيان البهيمة واللواطة ليست
بزنا وان الوطي في قبل المشتهاة الميتة زنا فيلزم ان يوجد حكم الزنا فيه ولم يوجد فيجوز ان
يراد في قبل الانثى حية وقد ترك التقييد اعتمادا على انسياق الاذهان اليه وفي بعض كتب
الشافعية ايلاج الفرج في فرج محرم لعينه مشتهى طبعا بلا شبهة فبعض اللواطة زنا فيكون
الزنا عندهم اعم منه عند الحنفية والخامسة الفرار عن الزحف اي جيش المسلمين
في الغزو والسادسة السحر قال الامام الرازي في التفسير وهو امر يخفى سببه ويخيل
على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع وفيه من الابهام ما يرى وقال الشارح في
شرح مقاصد هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة
يجري فيها التعليم والتعلم وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون
بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه
يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق
ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من
وجوه المفارقة وقال في بعض المواضع منه قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة وهي امر
خارق للعادة مفارق للاعتقاد والخوض والعمل الصالح والتزام متابعة النبي بلا دعوى
النبوة واهانة وهي ما هو كان لتكذيب الكاذبين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان
يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ومعونة وهي امر خارق
يظهر من قبيل عوام المسلمين

واتاها

حشفة ن

البهيمة

المراة

مطلب
ان بعض اللواطة زنا

لاعور

بعلمائه ن

١٤٣

تخلصا لهم من الحبس والمكان فان قصد عاجز تعريف السحر المجرد جامع مانع فقد انتقض
منعه بكل من الحيل الخارجية الاخرى اللهم الا ان يراد بنفس شريرة خبيثة نفس كاملة خرج
نحو انتقض بالاهانة فقط ولكن في صفة الارادة بحث وانتقض ايضا بالشعبذة اذا عذب في
الخوارق وان لم يقصد التعريف بل حكما مع اطلاقه فلا اشكال وقال فيه من تعلم السحر وعمل
به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وقال فيه معنى قوله تعالى فلا تكفر لا
يعتقد السحر ولا يعمل به فان ذلك كفر وسيجيء في هذا الشرح ان الكفر اعتقاد السحر والعمل
به وحاصل كلامه ان السحر نفسه كفر والساحر كافر وقد لا يكون وفيه بحث لاقتضائه
اندراج السحر مطلقا تحت الاشراك والكفر فلا يكون قسما براسه [illegible] الكبائر [illegible]
السحر على اقسام بعضها كفر وبعضها كبيرة اي غير كفر على ما فصل في ذلك التفسير ويكون المراد
بالسحر ههنا ما ليس بكفر فيكون العام مطلقا والخاص مرادا واليه ينظر قول من قال حرم
السحر اجماعا ويكفر مستحله ولو قال احد اعلمه استوصف فان وصفه بما هو كفر كان يعتقد
التقرب الى الكواكب السبعة او قال افعل في السحر بقدرتي لا بقدرة الله فهو كافر وان وصفه
بما ليس بكفر فليس بكافر ثم قال وتعليمه وتعلمه حرام ما لم يحتج الى تقديم اعتقادا كفر والا كفر
ولا يظهر الا على فاسق كما لا تظهر الكرامة الا على غيره وفيه نظر لانه ذكر في التفسير المذكور ان المحققين
قد اتفقوا على ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لان العلم لذاته شريف وما بالذات
لا يزول الا بدليل اي لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان
السحر لو لم يعلم بعض خواصه لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا
واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم
بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا والسابعة اكل مال
اليتيم ظلما والتصرف فيه لا على وجه الشرع على ما يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا مال
اليتيم الا بالتي هي احسن والثامنة عقوق واحد من الوالدين المسلمين اي
عصيانه واذاه بضرب او شتم او غيرهما والتاسعة الالحاد اي العدول عن
القصد في الحرم اي المسجد الحرام قال جار الله في تفسير قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه
من ع

استوصف ن

من عذاب

من عذاب اليم ترك مفعول يرد ليتناول كل متناول كانه قال ومن يرد فيه مرادا ما عادلا عن
القصد ظالما نذقه من عذاب اليم يعني ان الواجب على من كان فيه ان يضبط نفسه ويسلك
طريق السداد والعدل في جميع ما يهم به ويقصده وقيل الالحاد في الحرم منع الناس
عن عمارته وعن سعيد بن جبير الاحتكار وعن عطاء قول الرجل في المبايعة لا والله
وبلى والله وعند عبد الله بن عمر ومن الالحاد ان يقول الرجل لا والله وبلى والله
وزاد ابو هريرة عليها اكل الربوا والتلبس به على ما دل عليه قوله تعالى وحرم الربوا
اي الحلال اخذا واعطاء فيكون الكبائر عنده عشرا او زاد علي رضي الله عنه على العشر
او التسع السرقة وهي اخذ مكلف خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ
غير شارع اليه الفساد من غير تأويل وشبهة والنصاب عشرة دراهم عند ابي
حنيفة وربع دينار من الذهب عند الشافعي وثلثة دراهم عند مالك وشرب
الخمر فيكون عنده اثنتي عشرة او احدى عشرة على ما يرشد اليه عبارة الاحياء اختلف
الصحابة والتابعون في عدد الكبائر من اربع الى سبع الى تسع الى احدى عشرة
فما فوق ذلك وقال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله
عنه حتى ثلث وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه الاية والظاهر انه لم يرد حصر الكبائر في تلك الامور
المنهي عنها وقيل كلما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اشد
منه كشتم الرجل والدي رجل آخر فانه جعل رسول الله صلعم سادا
مسد شتم الرجل والدي نفسه في كونه كبيرة حيث قال من الكبائر شتم
الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال
نعم يسب ابا الرجل فيسب اباه ويسب الرجل [illegible] فيسب ابوه ويسب
امه فيسب امه او اكثر منه كقطع الطريق مع اخذ المال بالنسبة
الى السرقة ولذا كان حده ابلغ من حد السرقة كما قرر في
الفقه وكذا زنا رسول الله صلعم فانه فوق عقوق الوالدين قال الله تعالى

الخالص ح

وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله صلعم ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه
في آية او حديث وقيل بشرط الوعيد ان يكون شديدا وفي التفسير الكبير قال ابن عسكر
كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة وفي الاحياء وكان ابن عباس اذا بلغه
قول ابن عمر الكبائر سبع يقول هي الى سبعين اقرب منها الى سبع وقال مرة كل ما نهى الله
عنه فهو كبيرة وقال غيره كل ما اوعد الله عليه بالنار فهو كبيرة وقال بعض السلف
كل ما اوجب الحد في الدنيا فهو كبيرة وقال البغدادي في الروضة نوعين لمعصية تلحق
صاحبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة او فيها حد او نوع عند التفصيل كرر العلماء امثلة الكبائر
ترجيح هذا وبعضهم قال اربعة وهي القتل والزنا والسرقة والقذف وقطع الطريق والنهب
وترك الصلوة المفروضة واخراجها عمدا من وقتها والصوم وتقديمها على الوقت
بلا عذر عادة والفرار من الزحف واكل الربوا واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
من الصغائر ... من الكبيرة وقال ابو طالب المكي سبع عشرة في القلب الشرك
والاصرار على معصية والقنوط من رحمة الله والامن من مكر الله واربعة في اللسان
وهي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس وهي التي يحق بها باطلا او يبطل بها
حقا او قيل هي التي يقتطع بها مال امرئ مسلم باطلا ولو سواكا من اراك ... والسحر ...
يغمس صاحبها في النار والبحر وثلاثة في البطن وهو شرب الخمر والمسكر من كل شراب
واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا وهو يعلم واثنان في الفرج وهو الزنا واللواطة
واثنان في اليدين وهو القتل والسرقة وواحد في الرجلين وهو الفرار من الزحف
وواحد في الجسد وهو عقوق الوالدين وقيل كل ما عده فهو كبيرة وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهو كبيرة وكل ما استغفر عنها فهو صغيرة وقال قوم انها مبهمة بين الذنوب
لا يعرف حصرها وعددها والسر في ذلك انه تعالى لما بين في قوله ان تجتنبوا الآية ان الاجتناب
عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه ...

العذر م

القربة م

الخصوصة

برغ

الخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام
على تلك الصغائر ودعا بوقوعه في الكبائر ايضا والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا
لم يميز الله كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يوقف على شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب
تقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا
في الشرع اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان و
ساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل
ان مذهب الشارح يقتضي ان لا يبين الله في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان
الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو تبين ذلك لكان ما عداها صغيرة فيلزم تبيين الصغيرة
معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة كما عد فيما سبق وهذا القول في قول
صاحب الكفاية ... منها يناسب نزاع المعتزلة وهو يليق ... على الجهالة فيظهر
ركاكة في قوله وبالجملة ثم الايمان والكفر متقابلان لا يجتمعان في ذات واحدة
والطاعات لا تجامع شيئا منهما الكفر بل يضمحل عنه ويتلاشى اثره بالاتفاق واما المعاصي
غير الكفر فيضمحل كل منها في جنب الايمان ولا يبقى له اثر عند المرجئة واما عند الجمهور
فلا فالصغيرة تجامعه بالاتفاق واما الكبيرة فهي اما لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
ولا يدخله في الكفر وهو مذهب اهل السنة والجماعة او تخرجه من الايمان وتدخله
في الكفر وهو مذهب الخوارج او تخرجه من الايمان ولا تدخله في الكفر فهو ليس بمؤمن ولا
كافر وان كان مخلدا مع الكافرين في النار اذا مات بدون التوبة وهو مذهب المعتزلة
وهذا هو المنزل بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر لانه ليس في الجنة
ولا في النار كما غلط بعضهم في مذهبهم عن عباراتهم هذه او لا تخرجه من الايمان وتدخله
في الكفر وهذا لا معنى له والحاصل ان السلبين للاول والاثباتين للخوارج والاثبات
الاول والسلب الثاني للمعتزلة والسلب الاول والاثبات الثاني غير معقول لنا فوجه
الوجه الاول اي اذا كان الاقدام على الكبيرة بطريق الاستحلال والاستخفاف كان
كفرا وفيه تسامح فان الاقدام عليها شيء واستحلالها شيء آخر والثاني كما سبق

للخوارج ن

هو الكفر دون الاول لكونه الى كسجود الصنم بالاختيار والقاء المصحف في القاذورات
به والتلفظ بكلمات الكفر وهذا القيد مستفاد من اعتبار الاختيار في المعاصي
التي عدت منها الثلاثة منها وبهذا ينحل الى ما لم يتحقق منه التكذيب او التكبير
كما ان الكافر المكذب المنكر لا يكون مؤمنا بشيء من افعال في الايمان ما لم يتحقق
منه التصديق والاقرار الوجه الثاني فاسق اي مرتكب الكبيرة غير الكفر بلا
تاويل او منكر من العقائد غالبا في لكونه متاولا غير فاسق كما اتفقوا عليه
وقد يحذف من التفسير لفظ غير الكفر فيكون اعم شاملا للكفر كما سيجيء بعد اسطر
والجواب ان هذا الى اخره وان الامة اتفقوا على شيء واختلفوا في شيء اخر فالاخذ
بالمتفق عليه لا ينافي اختيار شيء من المختلف فيه فيجوز ان يكون مرتكب الكبيرة فاسقا
مؤمنا او فاسقا كافرا او بمجرد ترك الشيء او اخذه لا يصلح ان يكون دليلا يعتمد
عليه في الظنيات فضلا عن اليقينيات التي فتنا منها اي تمسك الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى وقد ثبت ان الفاسق معذب كقوله واما الذين فسقوا فماواهم النار
الاية ومحصول الحجة ان كل فاسق معذب لما تلونا فكل معذب فهو كافر
لما تلوه والجواب عند التحقيق منع كل من المقدمتين والله لا يغفر والغفران
ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة ان يشرك به تعالى اخذ هذا الحكم منه
وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك
به فقد افترى اثما عظيما وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا بل لا يغفر ان يكفر به اعم
من ان يكون ذلك شركا او لا وقد ثبت ذلك بايات واحاديث كثيرة منها
قوله تعالى والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم
من عذابها كذلك نجزي كل كفور وباجماع المسلمين قال في شرح المقاصد
الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهره خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام

خص

يختص باسم المرتد لرجوعه عنه وان قال بالنبيين او اكثر خص باسم المشرك لاثبات الشريك في الالوهية
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود والنصارى وان كان
يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص
باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر
بالاتفاق خص باسم الزنديق لكنهم اختلفوا الى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا
كما جاز ان يعفو عن كبيرة سواء علل بما شفع له شفيع وانما جاز الاول كالثاني لاشتراكهما في الدليل
وهو ان العقاب حقه تعالى فله ان يسقطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وان فيه تحقيقا
لغاية الكرم ونهاية اللطف وقد صرح بقوله تعالى حكاية عن عيسى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
بهذا الجواز وهو الاقوى وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة اي مقتضاها التفرقة
بين المسيء والمحسن سيما اذا وقعت الاساءة في غايتها وفيه منع فان حكمة الله تعالى قد لا يطلع عليها
في خصوصيات الاشياء بل العقل يتحير كثيرا الى ان الحكمة في بعض منها هي هذا او ذاك فيظهر له
بعد حين ان ليس شيء منهما بحكمة هي ذلك البعض بل امر اخر وربما يسعى سعيا كاملا ويبحث
بحثا بليغا تاما فلا يطلع على حكمة الله في شيء فيموت ولا يطلع ولو سلم ان مقتضى الحكمة التفرقة
فلم لا يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك
ولو سلم انها لا بد من تفرقة اخروية فيمكن ان يكون هذه التفرقة بوقوع الكافر في النار ابدا وقبل
وقوع المؤمن العاصي عليها ابدا او خروجه بعد خروج المؤمن بعد مدة متطاولة في الغاية
وبان الكافر لا يخرج من الاعراف او بانه يخرج الى الجنة لكن درجاته تنحط عن درجات المؤمن
الخالص تاما او يمنع من رؤية الملك الجبار او من بعض اللذات في الحور او القصور او
الاطعمة او الثمار او بوجوه اخر والكفر نهاية في الجناية اي نوع مشائخها وان كان بعض افراده
ارسخ وابعد فيها من بعض هذا اسلم وقوله لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة تتميم وتسليم لعدم نهاية الكرم
ودليل ثان على انه ممتنع من الله عقلا ان يغفر الكافر وهو ان الكافر يعتقد اي الكفر
حقا ان اراد ان كل كافر يعتقد حقيته كفر فهم لا ادري ان كل شاك في حقيقة الايمان
كافر وليس بمعتقد للكفر وحقيته وان اراد البعض يعني امتناع غفران كفر الكافر الشاك

المتفوه

غير محتج عليه ولا يطلب عليه عفوا او مغفرة ثم في بعض الكفار القاطعة المعتقد للكفر فانه يجوز
ان يوجد كافر معتقد للكفر فاصل اعتقاده اما ويكون واهيا من عدم كون طريقه حقا فيطلب
العفو فادام لم يطلب عليه عفوا ومغفرة فلم يكن المعفو عنه حكمه ثم كما في المتوسش على من
يحتاج اليه ولكنه لا يطلبه منه بل هذا في الكرم والاحسان ابلغ من الانعام بعد الطلب
كما قيل صدقت منه ولم الجنة عني وزعاوده ظني كالم يجب كالغيث ان جئته واياك ريعة وان
ترحلت عنه لج في الطلب وثالث وهو ان الكفر اعتقاد والابد ان اراد انه اعتقاد انه زعم
المعتقد انه اعتقاد والابد فلا يتفرع عليه قوله فيوجب جزاء الابد لانه اذا كان منقطعا البتة
فلا يظهر وجه المقابلة جزاء الابد وعلى التقديرين فالايجاب المذكور ثم ولو سلم فجزاء الابد
يجوز ان يوجد في غير الخلود في النار فقط وقالت التناسخية ان الكفار والمشركين والمجوس
واليهود والنصارى والزنادقة والدهرية واطفال المؤمنين والبهايم والطيور يصيرون
في القيامة ترابا فليس له محجة الا شبهة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغاير والكباير
مع التوبة وهي الندم على المعصية لكونها معصية او لكونها مبعدة عن الله او منحرفة من
طاعته او لجهة اخرى من جهات قبحها الاخروي بحيث لو انفردت لتحقق الندم فندم النادم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بغرضه او ماله او غير ذلك لا يكون توبة ومعنى
الندم اجمالا هو الاسف على ما مضى وتفصيلا هو ان يتوجع النادم على فعله ويتمنى عدمه فمجرد
الترك كما في الماجن اذا مل مجونه فاستروح منه الى بعض المباحات ليس بتوبة فان قلت
اذا كان الندم التوجع على الفعل فالتوجع على الترك وتمنى الفعل كان في تارك الصلوة والكافر
لا يكون ندما وهو بعيد قلت كل ترك امر باختياره فانه باعتبار ركن كفا النفس عنه فعل
من الافعال النفسانية فلا محذور وربما يزاد والعزم على ترك المعاودة في المستقبل ان
على تقدير خطور المعصية في المستقبل بالبال والاقتدار على فعلها فمن ندم على معصيته
لم يخطر فعلها في المستقبل بباله لذهول او جنون او موت او غير ذلك بعد الندم عليه
او لم يقدر عليه فيه لعارض من كخرس في القذف وجب في الزنا مثلا فهو تائب وتوبته
صحيحة ومجرد الندم ههنا توبة على ما نقل من الامام والآمدي خلافا لابي هاشم

العفو
يصدق مواعده
الاسف
معنى
فلا يكون توبة

قال

تعليقة
توبة العنين من الزنا ليس بتوبة
وكذا سائر الذنوب ان لم

قال الحجة فان قلت فهل يصح توبة العنين من الزنا الذي قارفه قبل طريان العنة فاقول
لا لان التوبة عبارة عن ندم ينبعث العزم على الترك فيما يقدر على فعله والعدم بنفسه لا يكون اياه
ومن ظاهر هذا ماله الموافق فان بسبب قدرته على الزنا وانقطع طمعه عن عوده اليه اذا عزم على
تركه لم يكن ذلك الترك توبة منه ولكن في عبارته تسامح لاشعار العزم على ترك الزنا بوجود القدرة
والمفروض انها مسلوبة ولو قيل اذا ندم عليه اي على الزنا السالف منه ثم قال ولكن اقول اطرا
عليه بعد العنة كشف ومعرفة بحقيقة ضرر الزنا الذي قارفه وثار منه احراق وتحسر وندم لو كان
شهوة الوقاع باقية لكان حرقة الندم تغلب تلك الشهوة وقلعها فاني ارجو ان يكون ذلك
مكفرا لذنبه وماحيا عنه سيئته وهي واجبة لقوله توبوا الى الله جميعا وقوله توبوا الى الله توبة
نصوحا وفي شرح المقاصد ثم الصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على العاصي على الفور حتى
يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر يجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة
ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك
التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا وفي المواقف اما وجوب التوبة على الفور
فلا يتيران فيه قال في شرح المقاصد واما قبول التوبة فواجب على الله عند المعتزلة بمعنى
العقاب بعد التوبة ظلم عندهم لكن بمقتضى العقل والحكمة على راى الجمهور وبمقتضى الجود
على راى البغدادية وليس شيء بواجب عليه تعالى عندنا وهل يثبت القبول سمعا وعدا
قال امام الحرمين رحمه الله نعم بدليل ظني اذ لم يثبت لذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل
وفي كتاب الملل والنحل قال الاشعري لو تاب تائب لا اقول بوجوب قبول توبته على الله
اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين
وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو ادخل الخلائق باجمعهم الجنة لم
يكن حيفا ولو ادخلهم النار لم يكن ظلما اذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه والمتصرف المالك
المطلق فلا يتصور فيه ظلم وبدونها خلافا للمعتزلة في غفران الكبائر بدون التوبة
وفي عدم غفران الصغاير للبعض وفي تغيير الحكم في الموضعين السلبي في الاول
والايجابي في الثاني ملاحظة الآية ان يخصوها بالصغائر مطلقا فمعنى الله يغفر الذنوب
جميعا ان بخصوصها

وما لا يقدر على فعله
تحقيق غريب
تغلبها
القبول

ويعفو عن السيئات انه يغفر الصغائر جميعها ويعفو عنها كلها او بالكبائر المقرونة بالتوبة
اي يغفر كل الكبائر المقرونة بالتوبة ويعفو عنه او يخصونها بهما اي يغفر الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة باسرها ويعفو عنها ففي الاول والثالث تخصيص واحد وفي
الثاني تخصيصان قال في شرح المقاصد وهذا التخصيص مع كونه عدولا عن
الظاهر بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة
لاقاويل من يعتد من المفسرين بالعروة وتوفيقا بين الايات والاحاديث
الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق جار لا ايجاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح
التفرقة واثباتها لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء
المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ترك تخصيصها اخلالا بالمقصود الذي
هو بيان شان الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو
كبيرة في الغاية وتمسكا الى وزعم بعضهم ان الخلف بعد الخاء اسم من الاخلاف
في الوعد لوم لا يليق بالكريم عرفا وانه حسن في الوعيد كرم كما قال بعض الكرماء واني
اذا وعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي فيجوز من الله الكريم الجواد الرحيم
فما اوعد لاكل اموال اليتامى ظلما بقوله انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا
وفي التولي عن الزحف بقوله وماواهم جهنم وبئس المصير تجوز منه تعالى ان يتجاوز عنه
ولم يصليا ولئك الاكلين نارا ولم يدخل جهنم من فر من الزحف [illegible] او قال
بعضهم يحمل من الوعد والوعيد بما وعدته وما اوعد عليه ممكن في حد ذاته لكنه
عدم علة وقوع الوعيد اعني الذنب والسيئة بالمغفرة والعفو لقوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ويعفو عن السيئات وعدم العلة موجب
لعدم المعلول فامتنع وقوع الوعيد لاضمحلال الذنب وامتناعه فان قلت
فما فائدة الوعيدات الالهية قال التخويف لقوله تعالى وما نرسل بالايات الا تخويفا
والمحققون من العلماء على خلافه واستدلوا بانه لاستلزامه جريان الكذب في اخبار الله تعالى

وصرح من وجوه الاول ان الاجماع منعقد على نفي الكذب عن كلام الله
واخباره مطلقا الثاني ان ذلك ينفي قطعية دلالة الاجماع على شيء الثالث
ان هذا تبديل للقول لديه وقد قال قولا محكما وما يبدل القول لدي الرابع
جريان الكذب في هذا النقض ايضا الخامس انه انتفى الوعيد وكذب انه طوائف
من الانسان كما دل عليه قواطع القران اصحاب النار هم فيها خالدون وانهم
احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا امروا انهم كلما كوثت منهم فرقة ودخلت
امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخراهم لاولاهم ربنا هؤلاء
اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وقالت
اولاهم لاخراهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون وانهم
لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وانهم
لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وانهم يقولون ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فيجيبهم الله ذلكم بانه اذا دعي
الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير فتارة يقولون ناكسي
رؤوسهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون واخرى
يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل فيجيبهم فيقال اولم
نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير ثم يقولون
ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا اخرجنا منها فان عدنا
فانا ظالمون فيجيبهم اخسئوا فيها ولا تكلمون ثم لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا
ولا يخفف عنهم من عذابها ابدا قال رسول الله صلعم يؤتى بالموت يوم القيمة
كانه كبش املح فيذبح فيقال يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار
خلود بلا موت النار دار هوانها والحشر والنار والصراط واحوالها وهذا
يجوز جريان الكذب في الاخبار الوعدية ايضا فلا يقطع بوجود الجنة وما فيها
من الحور والقصور ودوام اللذات والسرور فيلزم التفلسف بل الالحاد

والبعوث الله والانعام منه الهداية في المبدا والمعاد ومن يضلل الله فما له من هاد وقول
الزاعم الخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم ثم لجواز الكذب مصلحة كثيرة وان لم تطلع عليها واجمالها
ان الوعد كالوعيد يتحفظ به بقاء النوع وصلاح الخلق وحسن النظام في احوال الانام
وليس خرق الاتفاق والخرق باشد من خرق الاجماع ونصوص القرآن واما نحو قوله ان الله
يغفر الذنوب جميعا فمخصص فلا تم ارتفاع علة الوعيد بل حتى في بعض الصور ثابتة ابدا
وقوله وما نرسل بالآيات الا تخويفا معناه وما نرسل بالآيات التي اقترحها قوم صالح وغيرهم
الا تخويفا من نزول العذاب العاجل كالطاغية والمؤتفكة فان خافوا لم ينزل عليهم والا نزل
او ما نرسل بآيات القرآن او الآيات الاخرى الموعد بها الا تخويفا وانذارا بعذاب
الاخرة فان خافوا في الدنيا لا يقع عليهم في العقبى والا فالوقوع لا محالة متحقق
لاريب فيه وههنا ثلث مقالات الاولى ان كل ما وعد الله به واوعد عليه في نصوص
القرآن والسنة يقتضي حتم الكفرة في النار وتلاعنهم وتعاديهم مع استدعائهم الخروج
منها وعدم اجابتهم اليه حتى لا شبهة فيه لكنهم لما خاطبوا بمثل قوله اخسئوا فيها
ولا تكلمون ايسوا من الخلاص وتيقنوا انهم ما لهم من مناص فتعللوا بالاعذار
وتمالوا الى الاصطبار وقالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص ولم يوجد
عالي لذات دار الكرامة لنا ولا الترخيص فح يعتادون بالعذاب وشدته بعد طول
مدته وان لم يزل عذابه وان عظم في الابد الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب
اليهم نسيم من الجنة لاستكرهوه ويعذبون انه كالجعل يستطيب رائحة الروث ويتألم
من رائحة الورد فتنعم اهل النار نعيم اهل الجنة بحيث يشتمل كل من نعيم الاخر كالغفر والنخالة
للحمار والبقر واللب والجزر للبشر ولهذا ورد في الحديث سينبت في قعر جهنم الجرجير
ولا ينبت الورد والنور ويصدق ح بسبب ارتفاع العذاب والايلام معنى قوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا على وجه العموم والشمول ويصون معنى قوله ولا يخفف
عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور بل صدق هذا من حيث المعنى ايضا فان الله
لا ينقص من العذاب المقدر لهم مثقال ذرة وانما انتفى الايلام وحصل التلذذ بدل المراد

المشار اليه وان كان ذلك ايضا من قضاء الله وقدرته وقد روي من الجاحظ ما يقرب منه
حيث قال من خلد في النار لا يخلد فيها عذابا بل يصير الى طبيعة النار الثانية ان
الاشعرية قالوا كما صرح به في بعض الكتب لا عبرة بالعقل في اثبات الشرايع اصلا
فمن اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة فهو معذور ومرادهم انه مغفور لا يستحق الويل
والثبور فقال الحجة منهم ان الكفرة من النصارى وغيرهم ثلث فرق فرقة بلغهم
اسم نبينا محمد صلعم وخبره ووصفه ودعواه للنبوة ومعجزاته على وجه الصدق
والصحة وهم المجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون للمسلمين ولا عذر لهم و
لهم نار جهنم خالدين فيها ابدا وفرقة بلغهم الاسم دون الصفة بل سمعوا من
اول صباهم ان كذابا ملبسا اسمه محمد صلعم ادعى النبوة كما يسمع صبياننا
ان كذابا يقال له المقنع تحدى النبوة كاذبا وفرقة لم يبلغهم الدعوة ولا الاسم
ولا الرسم وكل من هاتين الفرقتين معذورون في الكفر والخلاف فيه على هؤلاء
الاشعرية ان يخصصوا الآيات العامة الوعيدية في حق الكفرة ويخرجوا هاتين
الفرقتين منهم ويقولوا مثل قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به وقوله والذين
لهم نار جهنم الى وكذلك نجزي كل كفور معناه انه يفعل الله ما اوعد به الكافرين
البتة بشرط بلوغ الخبر الصحيح في الرسل اياهم فاذا لم يبلغ فلا يفعل الثالثة ان
جميع الوعيدات كوعيد الكفرة بالخلود في النار والفساق بالدخول مشروط
بعدم العفو فمعنى الآيات والاحاديث العامة الوعيدية ان الامر كذلك لو شرط
عدم العفو فلا كذب ومن ثمة قال ما من عام الا وقد خص منه البعض وانت خبير
بان هذه التخصيصات تعسفات في الكتاب المبين وخصوصا ما في الثالثة
فانه يجري مجرى التلاعب بالدين والاستحلال اي استحلال المعصية الثابت
كونها معصية بقطعي بمعنى اعتقاد حلها صغيرة كانت او كبيرة كالكفر الشفاعة
في العرصات وبعد دخول النار ثابتة للرسل اي الانبياء والاخيار في حق
المؤمنين من اهل الكبائر والصغائر خلافا للمعتزلة وهذا الخلاف مبني على ما

الجاحظ

معذور

مطلب ان الكفار ثلث فرق

ط

سبح ام

مطلب ان الشفاعة في العرصات وبعد دخول النار ثابتة

مطلب تنعم اهل النار

بيان ع

١٤٨

من جواز بل وقوع العفو عن الكبيرة غير الكفر والمغفرة اياها بدون الشفاعة عندنا و
الجواز بل الوقوع بالشفاعة اولى علينا لا يخفى وعندهم لما لم يجز لم يقع العفو والمغفرة اصلا
لم يجز ان يقع الشفاعة قطعا وفيه بحث فان العفو عن الصغائر اذا اجتنب
صاحبها عن الكبيرة جائز بل ثابت سمعا عندهم ولا يجوزون الشفاعة فيها ثم
يقولون بالشفاعة قاصرين اياها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات
وزيادة المثوبات لنا النصوص اما الكتاب فقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات اي لذنوب المؤمنين والمؤمنات والظاهر ان رسول الله صلعم
أمر في هذه الاية بطلب في الدنيا من الله تعالى ان يغفر له ما فرط من الزلة وترك
الافضل ويغفر لامته المؤمنين زلاتهم وليس فيها من الشفاعة شيء وقوله
وما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله حكاية عن بعض الكفرة فما لنا من شافعين
ولا صديق حميم فان اسلوب هذا الكلام الى ان تعليق الحكم ولو سلبا
بالكافرين يدل على نفيه عما عداه من المؤمنين فيكون مضمون هذا
الحكم السلبي اي عدم نفع الشفاعة وعدم وجود الشافع منفيا عن المؤمن
فالمؤمن ليس لا ينفعه شفاعة وليس لا يوجد له شافع ومعلوم ان نفي
نفي الحكم اثبات له فهو ينفعه الشفاعة ويوجد له الشافع وقوله حكاية ايضا
فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا والسابح على الذهن السابق ان الكفرة
يشاهدون في العرصات ثبوت الشفاعة في المؤمنين فيظنون ثبوتها
في حق انفسهم فيقولون فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ثم يجزمون بانه خاصة
للمؤمنين الا انهم فيقولون فما لنا من شافعين واما الحديث فقوله صلعم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وقوله اتاني آت من عند ربي فخيرني بين ان يدخل
نصف امتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة وهي لمن مات لا
يشرك بالله شيئا وقوله ان من امتي من يشفع للفئام ومنهم من يشفع للقبيلة
ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للرجل حتى يدخلون الجنة وهو [illegible]

التائبين نخ

منه

لا توجد

المعتزلة

المعتزلة مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
وفي موضع اخر ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة فعلم منها ونفعها للنفس المبهمة
العامة فقد صرح في الاية الاولى بنفي الشافعية وفي الثانية بنفي المشفوعية اي كون
العبد مشفوعا له على ان نفي احدهما لتضايفهما يستلزم نفي الاخر وقوله وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب والجواب ان الاول العفو واصل الشفاعة
الى دالة على ثبوت الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية والزلة لا بمعنى رفع الدرجات
وزيادة المثوبات في التائبين والتائبات والمطيعين والمطيعات وهذا وان
كان جائزا عقلا لكن بنظر النظر على ما اتفق عليه دلالة النصوص ممتنع فلا يثبت عندنا
الشفاعة لزيادة الثواب وكل نص يدل على ثبوت الشفاعة مطلقا فالمراد به
ثبوتها في اهل الزلات بتوافق النصوص الباقية تم كلامه في شرح المقاصد يشعر
بان ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب مما اتفق عليه اهل الحق والمعتزلة وانما
الخلاف في الجانبين والتعويل على ما في هذا الشرح واهل الكبائر من المؤمنين
المختومين عليها فيهم ثلثة مذاهب ذهب المرجئة الى انهم لا يعذبون اصلا وان
كانت كبيرة واحدة منهم اخفى ما يمكن ان يكون وانما العذاب والنار والزمهرير
للكفار وذهب اهل الحق الى انهم لا يخلدون في عذاب النار او عذاب الزمهرير
وان كثرت كما ذكر بل يدخلون بالاخرة الى الجنة لقوله تعالى بالاجماع وفيه مناقشة لجواز
ان يرى جزاء ايمانه في النار ويكون ذلك بوقوعه في الدرك الفوقاني من النار او
تخفيف عذابه كما قال به المعتزلة فان عقاب العاصي عندهم اخف من عقاب الكفار ودركته
دركته فوق دركاتهم او اشتغاله بعد حين وهو خالد فيها ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات الى وايضا تؤيده لدليل اذ عقلي وهو ان الخلود من اعظم العقوبات باعتراف
الخصم وهم المعتزلة وقد جعل جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات به الى فما يكون
عدلا بل ظلما وجورا فهذا الدليل الزامي لا برهاني اذ يمكن منع هذه المقدمة فان كل
عذاب من الله بالنسبة الى الكل محض عدل والمقدمة الاولى فان نفس الخلود في النار

الكبائر

مطلب المذهب المرجئة عدم عذاب جهنم لاهل الايمان وان كانت كبيرة

ليس باعظم العقوبات بل يجوز ان يسلب العذاب في الاولو عن نار جهنم فيكون بردا وسلاما
لاهلها كما في ابراهيم عم ومجرد الخلود فيها لا يكون عقوبة فضلا عن كونه اعظم العقوبات وذهبت
المعتزلة الى ان صاحب كبيرة واحدة صغيرة كشرب قطرة من الخمر او اكل لقمة من الربوا مخلد
بين طاعات مائة سنة او ثمانين او كثيرة حتى قال بعضهم ان من فساق الامة من هو شر من
الزنادقة وان سارق الحبة فاسق خارج من الايمان اما النظام وبعض اتباعه فقالوا
ان من خان في مائة وتسعة وتسعين درهما بالسرقة او الظلم لم يفسق بذلك حتى يبلغ
خيانته نصاب الزكوة وهو مائتا درهم فصاعدا فح يفسق وكذلك الزكوة مات بلا توبة
اي وانما الثواب فضل منه والعذاب والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد ومحصول المنع انه لا يجب على الله شئ لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
ولا يستحق العبد بنفسه عوضا وجزاء للطاعة وللمعصية ويجوز ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا
اي معتقد القتل مستحلا اياه وان من كسب سيئة واحاطت به خطيئته مستحلا
لذلك الكسب على الاحاطة فهو كافر للاستحلال كما مر في قوله ولهذا يأول النصوص والايمان

مبحث الايمان لغة

في اللغة هو التصديق المطلق قال في شرح المقاصد وذلك بشهادة النقل عن ائمة
اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر بيانه بوجهين الاول ان
النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل الثاني ان الايمان لكونه اول
الواجبات واساس المشروعات كثير الدوران في الكتاب والسنة وخطاب العرب به فاشتهر
العامة والخاصة من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانتظار ولم يكن ذلك من الخطاب
بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبينه رسول الله صلعم وفصله في حديث
جبرئيل بعض بيان وتفصيل وذكر فيه لفظ يؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم
قال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما
وارشادا بل تلبيسا وافهاما لا يفهم نعم لو قيل انه في اللغة يطلق التصديق وقد نقل
في الشرع الى التصديق المخصوص ولو بتخصيص الامور المصدق بها فلا نزاع ولهو
حذف اي اذعان حكم المخبر بخبره لا يتخير عنا حد ما فالذاتية وقبوله اي حكمه بتسليم من التكرار

مع قوله بل هو اذعان اه وجعله اي حكمه او المخبر هو فيه التفكيك بين الضميرين في المرجع
صادقا وقد قرن الصادق كالكاذب يتصف به الخبر وضبره وحكمه المؤمن بهذا
المعنى يجوز لمن يكون كافرا احافعال من الامن كان بالتشديد حقيقته امن به امنه من
التكذيب له والمخالفة اياه وانما اختار كلمة الظن لاحتمال امرين احدهما ان يكون
همزة الافعال للصيرورة اي صار ذا امن من ان يكون مكذبا او للتعدية كما قرر وثانيهما ان
الامن كما يكون للتكذيب قد يكون من الخوف والاخافة وغيرهما فمعنى امن به امنه الخوف
واسم الله المؤمن ظاهر الورود في هذا المعنى يتعدى باعتبار معنى الاذعان والقبول
باللام قليلا كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق ومذعن وباعتبار
معنى الاقرار والاعتراف كثيرا كما في قوله تعالى والذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون و
قوله صلعم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث هذا اي تصديق وقد استعمل
اللفظ مع الجارين في قوله تع يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وذكر في الشرح ان
الايمان في التحقيق عائد الى اخذ الشئ صادقا والصدق عائد معنى به المتكلم
والكلام والحكم فلاجل هذا يقع تعليقه بالشئ باعتبارات مختلفة مثل آمنت
بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي
بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباده المكرمون
المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا
شركاءه وآمنت بكتبه كلها اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنه
من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان
الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف فان قلت
فقد خرج تعليق الايمان عما يكون معا واليه من ملاحظة الصدق في احد المعاني الثلثة
المذكورة كما في الايمان باليوم الآخر مثلا قلت لم يخرج فان كل شئ يؤمن به انما يجب
على العبد الايمان به اذا اخذ من صادق كالرسول والملك والله فقوله ان اليوم الآخر
كائن البتة

مثلا حصل له من الرسول ومن تلفظ به مثلا فيجوز ان يلاحظ فيه الصدق في احد المعاني
وملاحظة الكيفية المذكورة لا ينافي ذلك والحاصل ان تعليق الايمان بالشيء قد
يكون بمجرد اعتبار احد المعاني الثلثة وقد يكون باعتبار شيء آخر معه ولذا يستقيم تنويع
هذا التعليق تنوعا كثيرا فتدبر وههنا اشكالات الاولى ان التصديق تفعيل و
معناه ان يقع بل يوقع في القلب نسبة الصدق الى المخبر ولو لم يذعن له ولم يقبل اياه
كما ان التكذيب ايقاع نسبة الكذب الى المخبر سواء كان على سبيل القطع يكفر او لا
فالايمان لو كان عبارة عن التصديق بهذا المعنى لزم ان لا يكفر الكافر الذي وقع
في قلبه صدق رسول الله صلعم مؤمنا من غير اذعانه بخبره وقبوله اياه ولا قائل به وجوابه
ان ليس حقيقة التصديق ان يقع او يوقع في قلب المصدق نسبة الصدق الى الخبر او المخبر
نسبة مر
اياه بل هو اذعان وقبول
مع عدم اذعان له وقبول لذلك فلا يلزم ان ذلك الكافر المخبر الذي [illegible] مؤمنا فلا اشكال قال
في شرح المقاصد فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح
بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد في قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان
امكنت مناقشة بتوجيه فما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم الا غير
فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المواقعة بحل من قال بذلك من المتاخرين ونسبوه
الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كانه زعم اولا ان
التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء ولم ينكشف على من قبله من
الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر ثم ان
السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن وبذيرفتن
وراست گوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار فان منهم من
كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها

واستيقنتها

واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى صلعم لفرعون لقد علمت ما انزل
هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فالتصديق غير المعرفة والعلم كما
هو المذهب ظاهرا وبعض ذلك الى النسبة نفسه من قديم الزمان وكثير من السلف
الجهل
الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاحتراز على انه لا بد من امر زائد وراء التصديق
والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الانام مشهورا وعلى وجه
بني م
الانام مذكورا وعين الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص
انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق دون
غلاة م
دون التسليم من الايمان وربما يرتفع الواحد عن الفريقين وجملة القبيلتين بشيء
من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر
في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا
الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل
الخواص حتى استفتوا زمانا بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين من اهل
من المحققين فافتى بكفر من بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان
تمع
مع انك اذا تحققت فبعض منازعاتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك
من امور قصدتها اصلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت الى ما لا تشتهي وافضت
الى ما افضت لانه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه
بذل الجهد واحيا مراسم الدين واعلى لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل
اليقين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين انتهى وقد علم من هذا ان ذلك المحقق
هو المتأخرين علم في مسئلة الايمان اشكال اول وهو ان التسليم امر زائد على التصديق
وثاني وهو ان لفظ التصديق ينبغي ان يهجر في الايمان ويختار بدله التسليم
وثالث وهو ان تحقيقات الايمان وتدقيقاته انما يعتبر في التسليم فوقع
ذلك كثير من العوام بل الخواص اشكال رابع وهو ان التسليم والتصديق معنيان
قد يفترقان بحيث يوجد مصدق لا تسليم له فهو كافر غير مؤمن فافترق الناس هكذا

فريق شيعية وفريق مخالفين فوقع بينهما منازعات واشكالات انجر بعضها الى القتل وبعضها
الى اجتهاد حتى ال الامر الى تكفير بعض رؤساء الدين والمهتدين من المحققين وجواب
جميع هذه الاشكالات وحلها بالقطع بان المقصود بالتصديق والتسليم واحد
وبان التصديق بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله حيث
فسر التصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه حيث قال والتسليم هو التصديق
فالتساوي بينهما يشهد به كلا هذين القولين ثابت واشكال آخر وهو ان التصديق كيف
وههنا فعل من افعال النفس كما ذكره بعض الشارحين والمحققين وسينقل عنه فيما
سيجيء ولذا جاز ان يكون مأمورا به واما التصديق المنطقي وهو قسم العلم المقابل
للتصور فهو كيفية ومقسم من مقولة الكيف وليس باختياري ولا بمأمور به و
التصديق بين المعنيين مشترك لفظا فحينئذ يقع الغلط بان تشتبه التصديق اللغوي المعتبر
في الايمان الشرعي الاختياري بالتصديق المنطقي الذي لا اختيار للمصدق فيه
وجوابه ان يقال التسليم والتصديق اللغوي المعتبر في الايمان الشرعي هو المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المنطقي الكيفي المقابل
للتصور حيث يقال اي يقول الميزانيون في اوائل الميزان اي المنطق فان
فما اذا ذكرنا ههنا مذكور حقا فظهر وجهان من المرجع كما في صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا واما ههنا اذ كان الايمان التصديق والتصديق الادراك العلم
والكيف فهو يكون امرا غير اختياري فلا يجوز التكليف ولا الامر بفعله واكتسابه
فتسمع جوابه واشكال آخر وهو ان التصديق لو كان هو الاذعان
والقبول فما كفار الذين صدقوا بما جاء به صلعم من عند الله واذعنوا له وقبلوا
اياه فيلزم ان لا يكونوا كفارا وهذا خلف وحله ان هذا المعنى لا يحصل للكافر ولو
سلم انه حصل لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا
من فعل وقول من امارات التكذيب والانكار واكثر اسباب التردد والتكفير
من هذا القبيل وقد يقال ان الامام اي ابا حنيفة نص على ان المؤمن لا يخرج من الايمان

فريقين هو
انما هو
القولين هو
احدهما
الميزانيون

الا من الباب

الا من الباب الذي دخل منه فيه والدخول فيه باقرار اللسان وتصديق بالجنان
فما كانا باقيين بحالهما فالايمان قائم فلا يكفر المؤمن بوضع قلنسوة المجوسي
على راسه ما لم يتغير اقراره وتصديقه وقيل يكفر به لان علامة الكفر والنجس والاستدلال
بالعلامة والحكم بما دلت عليه مقرر في العقول والشرع فان وجود الصانع والقطع
بصفاته انما علم بالعلامة ومن العلم وحدوثه وقد قرر الشارع ذلك في شرعه حيث
قال حاكيا عن شاهد من اهل زليخا ان كان قميصه قد من قبل فصدقت
وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين فمن
صدق بجميع ما جاء به النبي صلعم واقر به وعمل مع ذلك وضع قلنسوة المجوسي
على راسه بالاختيار او شد الزنار على وسطه بالاختيار نجعله مطلقا كافرا وقيل
لا نجعل الواضع كافرا اذا لبسها لان السوق بالعطية اللتين الا يلبسها واما اذا
لبسها لدفع البرد فالمختار انه يكفر لان دفع البرد يمكن باللبس بعد التمزيق ولا
نجعل الشاد كافرا اذا اشتد ودخل دار الحرب لتخليص الاسارى والمؤلف على
وسطه حبلا فقال هذا زنار فقيل لا يكفر والجمهور انه كافر وتحقيق هذا المقام
على ما ذكرت يعني انك اذا تحققت ما تلوناه عليك في هذا المقام وجزمت بانه حق
لا ادام قوله اتقنت بغشك التيقظ وذهنك المزكى في حل اسولة وشبه قادحة
في سواء المنهج والحق الابلج فذلك التحقيق وما يتفرع عليه من الاشكال المذكور
يسهل لك الطريق الى التبري من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان وههنا
تنبيهات الاول ان الاشكالات المذكورة موردة في المفهوم الشرعي من لفظ
الايمان وتحقيق المقام قد وقع في المفهوم اللغوي منه فلا ان هذا التحقيق
انما يكون مسهلا لسلوك طريق حل اشكالات يتوجه الى ذلك الشرعي لان
اللغوي بتمام ماهيته معتبر فيه وانه اخص مطلقا من اللغوي ودفع الاشكال
عن الاعم من حيث انه اعم يكون دفعا له عن الاخص الثاني انا قد حررنا اشكالات
تتجه على مسئلة الايمان وندفع بتحقيقه بهذا المحل فان كانت مما اورده القوم

مطلب الاستدلال بالعلامة بالآية والاختلاف في حكم الواضع
الواضع ر
حل هو
من فعلنا هو

١٥٢

بالعقل لو او كان معنى الورقة في عبارته ما من شانه ان يورد سوالا مورد كو لا مذاكر ولا
ما ايراده او حلها في هذا المقام انا احب من لبعض الحسنات والانعام واما تلك الاشكالات
الاخرى الجلية المعينة منها والمبهمة فلا اجد ماخذها من الدفاتر والكتب كامطار ليلة
ديجورة وتحسس ولا ابنا هذا التسبب ولهذا الا اقتدر على ازالة ذلك الابهام ما
بالكشف والاعلام وهو سم كل من استشكل في ملة الاسلام بعلمه من الاعلام وعلى
تعيين المورد المنكر وتشخيص الرئيس المسلم المكفر فاني سياتي الى الهدم والاحكام في الاحكام
والنقض والابرام ولو حصل الى ما حصل للشارح من الكتب الفاخرة وملازمة طلاب
علوم الاخرة والمطالعات المتوالية والمراجعات المتتالية لعلت وعلى الله
التعويل في كل مولول على وجه التمثيل هذا انا ناشير في فراق كلمة شرط تكرير كما في آخر
المصراع راع ليت حيا كان منه وجاريا معاني فنون الفضل حتى كلمة بالضاع
ضاع ثم اذا عرفت حقيقة معنى التصديق في اللغة وعرفت انه واحد منها وفي المنطق
والشرع فاعلم ان الايمان في الشرع قد اختلف الاراء في انه اسم لفعل القلب فقط او
لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او لفعلهما وفعل سائر الجوارح
جميعا قال في شرح المقاصد وههنا طرق اربعة فهو على الاول تصديق النبي
عليه السلام فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
او حرمة الخمر عند السوال او عند الخطور بالبال كان كافرا هذا هو المشهور
وعليه الجمهور او معرفة ما ذكر وهو مذهب الشيعة وجهم ابن صفوان والحسين
الخالدي من القدرية وقد يميل الاشعري اليه وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق
وعلى الثاني الاقرار بحقية ما جاء به النبي صلعم من غير اشتراط ما سبق في ان اضمر
الانكار واظهر التصديق باللسان فهو مؤمن الا انه يستحق الخلود في
النار ومن اضمر التصديق بحقية ما جاء به ولم يتفق منه الاظهار والاقرار

لم يستحق

نظم

الصائغ

لم يستحق الخلود واليه ذهب الكرامية وقد شرط معه معرفة القلب بتلك الحقية
حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا لان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل
من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب لا ضروريا واليه ذهب الرقاشي
وقد شرط معه هي والتصديق بها معا فان الاقرار الخالي عن هذه المعرفة و
التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط واليه ذهب
القطان وعلى الثالث تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند
الله اي في جميع ما اشتهر كونه من الدين بالحيثية السابقة اجمالا اي من حيث الاجمال او على ما
اجماليا او يجملا او تفصيلا اذا لوحظ مفصلا كما مر وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان
ولا ينحط درجته في هذه الكفاية عن الايمان التفصيلي وان كان الايمان التفصيلي كما سيجئ اقوى
وازيد منه فيكون اسلم من تطرق الشبهة والشك والتشكيك اليه وينبغي ان يكون ثوابه اكثر
واعظم فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية غير الوحدة ليس
بمؤمن لغة باعتبار وحدته والتصديق بها ولا شرعا وان لوحظ تصديقه بوجوده وصفاته
فهو لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع فهو مؤمن وكافر لغة من وجهين وكافر غير
مؤمن شرعا مطلقا والاقرار باللسان به اي بما جاء من عند الله وعليه كثير من المحققين
وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثيرا ما يقع في عباراتهم ان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم
وتارة الاعتقاد الا ان التصديق ركن اي امر داخل في الايمان بناء على انه التصديق والا
قرار معا لا يحتمل السقوط اصلا اي سواء ناب مناب نائب ام لم ينب والاقرار ركن قد
يحتمل في صورة النيابة كما للاخرس فان اشارته نائب مناب اقراره وفي صورة عدمها
كما للمكره في حالة الاكراه والميت في حالة الموت فان قلت فاذا سقط الاقرار بقي
التصديق عين الايمان ونفسه باعتبار حالتين مختلفتين فهو ركن وعين باعتبا
كما ان الاقرار ركن ولا ركن باعتبارين فمن نظر الى ركنيته وحكم بانه ركن من غير حصره
في الركنية كما اختاره فلا كذب في كلامه قطعا فان قيل قد لا يبقى التصديق كما
للنائم في حالة النوم والغافل في حالة الغفلة والمتحير في حالة الحيرة اذ كل منهم مؤمن فالتصديق

ركن يحتمل السقوط ايضا قلت التصديق باق في القلب فلا سقوط له منه اصلا والذهول انما هو
عن حصوله فكم من مصدق او مكذب لم يعرف انه مصدق به او مكذب به انه مصدق او مكذب او توقف
بين حصول الشك في التصديق انه وبين حصوله بها بصورته كما ولو سلم انه غير باق فبناء على ان
الوجود لا يبقى زمانين او على ان الصورة العلمية التي التصديق فيها تنقطع وتنتقل في الذهن
والقلب نفسه والشارع الحقها بالعادة واليوم نفس الكفر والتكذيب او علامة التكذيب والتحقيق
ان تصديق القلب وجوده للمؤمن مع من تحقق فيه او في قرائنه ولا نسلم ان العرض غير باق
فالتصديق في المؤمن لا يحتمل السقوط اصلا وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب
وانما الاقرار او ما ينوب منابه كالشان في الاخرس شرط لاجراء الاحكام على العبد كالمؤمن في
الدنيا من الصلوة عليه وخلفه في الدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان
لاتمام الايمان فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره وانما اشترط ذلك لان حكمي المؤمن و
الكافر مختلفان في الدين غالبا والتصديق القلب امر باطن لا يمتاز عن التكذيب الا بعلامة
في الظاهر وذكر من ترك الاقرار او نائبه فمن صدق بقلبه ولم يقر وهو قادر او لم يقر وهو عاجز حتى بعد
مؤمن عند الله على هذا المذهب دون ما سبق عليه وان لم يكن مؤمنا في الدنيا على الجري من المذهب
ومن اقر بلسانه او اشار ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس على المذهبين والنصوص
بظواهرها مشهورة معاضدة لذلك حيث قال الله تعالى الخ ولو كان الايمان امرا مركبا بعضه
على القلب وبعضه على اللسان لكان الاوضح تقييده الى النفس ان يذكر مع القلب اللسان ولما كان
القلب اشرف وذكره وذكر ما يرد عليه احسن والطف وكانت الكتابة والاطمينان
والتثبت معه اوضح بتمحض النصوص فيه ادلة على ان الايمان هو الوارد على القلب فقط و
لذلك قال معاضدة واما قوله صلى الله عليه وسلم هلا شققت قلبه فانما يدل بظاهره على الايمان ينتفي
بانتفاء التصديق وهو احتج عليه التفتازاني على انه التصديق وحده كما قال به الثاني منهما فالاول
تركه ههنا وعلى الرابع تصديق بما ذكر بالجنان واقرار به باللسان وعمل للصالحات
بالاركان واليه ذهب الخوارج والمعتزلة ومن ذكروا منهم مالك والشافعي والاوزاعي

لحظة ثم تبادر منها الى الخزينة فلا تكون خاصة في القلب م ر

لكنهم

لكنهم اختلفوا في العمل وتركه فقالت الخوارج والمعتزلة تارك العمل خارج من الايمان ثم
اختلفوا فقالت الخوارج داخل في الكفر وقالت المعتزلة غير داخل فيه وقد مر
بيانه ثم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك
المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وعدم جواز دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون
مذهبا للعاقل وقال الباقون تارك العمل غير خارج عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة
اما ابتداء واما انتهاء وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان بانتفاء
ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بمفهوم ما جعل اسما للايمان شرعا وسيحال اشار
الى دفع ذلك بان الغير داخل في الايمان لوجوه الاول ما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
ولا دليل على النقل الثاني ان النص والاجماع منطبقان على ان الايمان لا ينفع عند
معاينة العذاب في آخر العمر ويسمى ايمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق
والاقرار اذ لا مجال للاعمال وفيه نظر اذ لا يتوقف على ان العمل يجوز ان يكون ركنا من الايمان
محتملا للسقوط فيسقط في حالة اليأس اي شدة العذاب سقوط الاقرار في الاخرس والاكراه
عند من يجعله ركنا واما ثانيا فلان الايمان الشرعي من شرطه ان لا يكون في وقت رؤية
البأس فلا ينفع حالة معاينة العذاب الالهي ونزوله اذا عاين الكل العذاب وشوهد
العقاب فلا ايمان شرعا وتسمية التصديق والاقرار عند تلك المعاينة ايمانا فقط
اصطلاح حيث ينقطع بعدم الكمال ولا يلزم ان يخلد بعض المؤمنين في النار وليس هذا
مما يرتضيه واحد من اهل السنة ونختاره فيه بحثان الاول ان الله تعالى قال فلما راوا
باسنا فلم يك ينفعهم ايمانهم لما ادركه الغرق آلآن وقد عصيت وليست التوبة
للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال رب ارجعون وانفقوا
مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت الآيات فهذه قد دلت على ان للمكلف وقتا
في آخر عمره ونهاية امره لا يقبل الله منه توبة من الكفر وما عداه من سائر المعاصي وذلك
من عدله وقد دل دلائل اخرى على ان توبته من كل معصية في غير هذا الوقت من الاوقات

الذنوب السابقة عليه مقبولة عند الله بفضله بمعنى قوله وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده يقبلها في كل وقت من هذه الاوقات لا في ذلك الوقت اذ فيه جمع بين
الادلة وقد عبر واعن ذلك الوقت في النظم بوقت ان راى باس الله وادركه الغرق
وحضره الموت وجاءه واتاه وما ل الكل واحد واختلف في التعبير عن ذلك الوقت
فقيل وقت خصامه وقيل وقت نزول سلطان الموت به وقيل وقت غرغرته قال
رسول الله صلعم ان الله تقبل توبة العبد ما لم يغرغر فثبت ان ايمان الياس وتوبة الياس
لا يقبلها الله لو سنة الله التي قد خلت في عباده بلا ايمان ولا توبة بالحقيقة
في ذلك الوقت لانتفاء الشرط وقيل توبة الياس مقبولة لا ايمانه لاطلاق قوله
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وفيه نظر ولان الكافر اجنبي غير عارف بالله و
صفاته والمومن الفاسق عارف فحاله حال ابتداء وبقاء والبقاء اسهل
فيقبل توبة تائبه دون ايمان يائس الكافر ولان شفاعة غيره يوم القيمة مع الله
وما ل الياس مقبول في حقه فتوبته التي هي كشفاعته مقبولة فيما يسأله على تلك
بل قبول هذه اولى لانه لا شفيع له في ذلك الوقت غيره بخلاف يوم القيمة لكثرة
الشفعاء فيه ولقائل ان يقول كل من هذين الوجهين مع ضعف مقدماته لا يعارض
القواطع المذكورة الدالة على ان توبة الياس غير مقبولة الثاني ان تعريف التوبة فلكم
تعريف من تعاريف الايمان على المذاهب منتقض منعا لما وقع الياس رويته
فيحتاج الى زيادة قيد اخر اللهم الا ان يقال لا حاجة بنا الى التعبير عن ذلك القيد
لان نزاله اجلى مسكنة من العقل بعلاك كلا من الايمان والتوبة حالة تكليفية والعبد
اذا عاين الياس واشرف على الهلاك وجزم بان سلطان الموت يدركه البتة فقد
خرج من التكليف ولا يتصور منه ولا تكليف مع قرينة العقل يكفي في اخراج ما في
وقت الياس من التعاريف فلا اشكال الثالث انه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان والعامل على المومن فيما نحن صريحا وتارة ضمنا كما في قوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ونحو قوله صلعم

الجواب

في جواب من سأل عن افضل الاعمال ايمان لا شك فيه الحديث ولا علول فيه ووجه ذلك مع القطع بان
العطف يقتضي التغاير وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه ففي جعل الايمان في الكل معطوفا عليه
اشارة الى اصالته وفرعية العمل ولن يحسن جمع الاصل مع الفرع وجعلهما شيئا واحدا اسمي باسم واحد
الا اذا اقتضاه مقتض ولا مقتضي الرابع انه قد ورد في الكتاب جعل الايمان شرط صحة الاعمال
كما في قوله ومن يعمل من الصالحات وهو مومن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
كما لا دخول في العكس ايضا وانما قلنا ان الشروط لا يدخل فيه لانه لو دخل لكان الشرط مركبا منه
ومن غيره والشرط المركب كل من اجزائه شرط للمشروط فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو ممتنع
فان قلت فقد ثبت ان الايمان شرط لكل عمل وصحته وقد دل بعض الاقرار على ان بعض
الاعمال شرط الايمان كقوله صلعم لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده وولده و
الناس اجمعين وقوله لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنون حتى تحابوا وقد دل على
كون الحب والتحابب عملا قوله صلعم الاعمال الحب في الله والبغض في الله فيلزم الدور
قلت في الايمان ونفسه شرط الصحة كل عمل شرعا ويجوز ان يكون بعض الاعمال وكلها
شرطا لحسن الاعمال وكمال اشراق نوره ووجود لمعانه وظهور خلاده الخامس انه قد ورد
اثبات الايمان فيما لمن ترك بعض الاعمال كما في انه صلعم حديث رغم انف ابي ذر وفي قوله
صلعم من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله
ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الجنة على
ما كان من العمل ومن غيرها وصريحا في قوله وان طائفتان من المومنين الى كما ذكر الى المعتزلة
والخوارج لاعلى من ذهب الى ان الايمان يطلق على معنيين احدهما الاصل والاساس
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او هو والاقرار معا وثانيهما
الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق والاقرار والعمل جميعا كما
اشير اليه بقوله انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الى قوله اولئك هم المومنون حقا انها اي الطاعات ركن من
الايمان بحيث يخرج تاركها من الايمان بالمعنى الثاني ولا يخرج عنه بالمعنى الاول

به كما في صح
الله
ا صح

ان لا يخرج عن حقيقة الايمان واصله واساسه كما هو مذهب الشافعي ومالك والاوزاعي وغيرهم
فلا يصدق على من صدق بما ذكروا او تغيرته عندهم انه كافر ويصدق عليه انه مؤمن وليس بمؤمن
بعينه بين المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص عند ابي حنيفة واصحابه وامام الحرمين
وكثير من العلماء خلافا للمعتزلة والاشعري والشافعي وكثير من العلماء اعلم من انه
التصديق الذي يبلغ حد الجزم والاذعان اه ولقائل ان يقول ايمان المقلد عند ابي حنيفة
وجميع الفقهاء وكثير من العلماء صحيح معتبر خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
والمعتزلة سيما ان المذكور في شرح مقاصد ان الحق الذي من قال لا بد لكل مؤمن من ان ينبغي
اعتقاده في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة
الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ المذكور حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم
يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري
مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال
فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه
[بوجود] لا يكون مؤمنا على الكمال في ترك الاعمال والاظهر لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بد خول
[لما صح] غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر ان الاختلاف مع على التحقيق وبالجملة لا يصح ايمان المقلد عند
طائفة عظيمة كالحنفية مثلا ومعلوم ان المقلد ليس بجازم فيما انتهى اليه تقليده ولا على يقين منه
البتة بل هو ظان فبعض الايمان ظن وبعضه يقين ومعلوم ان اليقين زائد والظن ناقص
[فان ل] فلا يتصور الجمع بين صحة ايمان المقلد ونفي زيادة الايمان ونقصانه ومع الطائفة بين الخ
ان يجمعوا بينهما فاين الجمع واين هما وانما قالوا في تحريره عواهم ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا
تنقص بناء على ان ثمراته والنوافل وانارة وبروقه يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصانها
[لما ثبت مو] وههنا معارضة وهي ان لنا اخبارا تدل على زيادة الايمان ونقصانه قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله عنه
قلنا يا رسول الله هل يزيد الايمان وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص
حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رض وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض
لرجح مو

لرجح به وتحريرهما على اوجه الاول ان يقال الآيات اي وهذا الازدياد والنقص في الايمان مشهور
[باعتبار تعارف العرفي كما ذكره مو] في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وباعتبار النسخ والانساء على ما دل عليه قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها وباعتبار تعاقب الوحي كما ذكره وليس كلامنا فيه ولا هو متحقق
ولا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام على ما هو البحث فان الايمان في هذا الزمان لا يحتمل الزيادة
والنقصان على ما دل عليه البرهان وحاصل الجواب منع دلالة الآيات على ازدياد الايمان
ونقصانه الذي هو المتنازع فيه وفيه نظر وتوجيهه الكلام على المقدمة الاخيرة من الجواب
بان يقال ان اريد بان النوع المذكور من الزيادة والنقصان الواقع في تفصيل الايمان
لا يتصور في غير عصره فهو مسلم لكن يمكن ان يوجد فيه نوع آخر من الزيادة والنقصان يتصور
[والنقصان نخ] في كل عصر فان الاطلاع اي والانضمام في كل الايمان التفصيلي اريد من الايمان الاجمالي فهو فرد
ثان من قبول الايمان للزيادة والنقصان في كل مكان وزمان وان اريد ان مطلق الزيادة
والنقص لا يوجد في الايمان في غير عهد النبي صلى الله عليه وسلم فالمقدمة ممنوعة مستند ما ذكر
من زيادة التفصيل ونقصان الاجمالي مع كون كل منهما ايمانا وانت خبير بان هذا
النظر وان كان مشتملا على احكام صادقة لكنه غير موجه لان مجيب المعارضة على ما اشرنا
[بعد ان لا ينقطع نخ] اليه مانع ولا منع عليه ولا سؤال متوجه عليه واما المعارضة بالخبرين فجوابها انها بطريق الاحاد
فلا يبعد ان لا ينقطع وهو المراد والثاني ان الثبات والدوام الخ تقريره يوجه لا يطابق
الشرح هو ان من الاعتراض يبنى على ما هو غير مذهب الجمهور والايمان منه في الايمان الثابت
[واذ زيد فما زيد مو] الدائم والادوم فالادوم زائد بلا مرية وحاصله انه يزيد بزيادة الزمان على مطالع
مع ايمانه وينقص بنقصانها لمن قصر عمره فيه فايمان الاعمر منه ازيد وتقريره ثان مطابق
له هو ان الايمان عرض ولا شيء من العرض على ما هو المشهور يبقى الا بتجدد الامثال فكل
مؤمن زاد في ايمانه عمره زاد ايمانه عددا وان انتقص انتقص عددا وليس شيء من التقريرين
[على السراب نخ] يحتمل ان يقع جوابا عن المعارضة بالخبرين وتقريره الثالث وهو للامام علي اعتبار الشهود
هو ان الايمان يبقى للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا وللمقربين منه قريبا متفاوتا الوارث الغير المتفاوتة
فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر

من كل ايمان كثير فيكون ازيد وقس على هذا ايمان الصحابة والتابعين وغيرهم والزيادة
في الايمان بكل وجه من هذه الوجوه ليس من المتنازع فيه وحاصل هذه الوجوه منع دلالة الايات
على الازدياد المذكور وزبدته ان الآيات دالة على الازدياد كما لا كيفا وهو المتنازع فيه
وانت خبير بان الوجه الاخير يدفع المعارضة بكل من هذه الوجوه النصوص وفي كل من الوجهين
الشرطين الاخيرين نظر لان حصول الكل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء ونظر آخر
في الوجه الاخير وهو ان المؤمن ليس من شرط دوام ايمانه ان يوجد منه التصديق بالفعل
دائما بل شرطه ان يوجد منه ثم ان رجع الى القوة ولم يطرأ عليه مضاده فهو دائم حكما والحاصل
ان كل مؤمن له حالتان تصديقه والاقرار بالفعل وهو ايمان وتصديقه والاقرار بالقوة
وهو ايضا ايمان فاسم واحد ههنا يشمل معنى وهو بالفعل والقوة فايمان كل مؤمن
في اوقات ايمانه متوالي الاعداد فلا يزداد اعداد ايمان واحد من المؤمنين على اعداد
ايمان آخر الا باعتبار زيادة الاوقات فيرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني واجاب عن النظر
في الوجهين في شرح المقاصد ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي
ذلك ويمكن ان يجاب عن هذا النظر في الوجه الاخير ان الايمان لا شك انه قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة وكلا الحالتين ايمان لكن العقل الذي هو اقوى شمول
آحاده الى الشيء دون غيره والتفصيل ان الايمان الفعلي ازيد من الايمان بالقوة وهذا هو
المراد بقولهم الايمان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي وليس الكلام الآن فيه ثم ان
هذا التفصيل قد يتوالى آحاده فيكون ازيد كما لا ازيد كيفا والكلام الان فيه
وهذا الوجه ثالث من قبول الايمان للزيادة والنقصان وانت خبير بان زيادة
النظر منع على منع في جواب المعارضة فلا وجه له لكنا ساعدناه في تقويته ثقة فلا والثالث
ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره الى وقال بعض المحققين وهو صاحب المواقف لا نسلم ان
حقيقة التصديق البالغ حد الجزم والتيقن الخارج عن احتمال النقيض لا يقبل الزيادة والنقصان
لانتفائها بل تتفاوت قوة وضعفا وسند المنع جهتان الاول ان تصديق آحاد الامة في الزيادة
والقوة ليس كتصديق ابي بكر فضلا عن تصديق النبي والثاني ان للتيقن بالنسبة لشخص واحد مراتب

من اجل

من اجل البديهيات الى اخفى النظريات ولهذا قال ابراهيم الخليل عم ليطمئن قلبي وعن
علي رض لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وهذا منع لكبرى قياس من يدعي عدم قبول
زيادة الايمان والنقصان وهو قوله وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان والتحقيق
لوجود ضرب رابع من قبول الايمان للزيادة والنقصان كما ان في اعتبار ايمان المقلد
منها الصفراء فقد تقرر في هذا البحث قبول الايمان للزيادة والنقصان باربعة اوجه
ثم هذان الوجهان باعتبار الايمان بعينه واما التفاوت الاجمالي والتفصيلي فباعتبار
متعلقه ثم الازدياد والتنقص في هذه الوجوه الثلاثة كيفي وبقي وجه واحد هو فيه
كمي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان المعرفة واطبق
علماؤنا على فساده في بعض مواضع الشرح الايمان اسم للتصديق وكثيرا ما يقع
في عبارة النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة
الاعتقاد وفي بعضها كلام كثير من غلط اهل اللغة وعامة الامة فكان لفظ التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان اهل الكتاب كانوا
يعرفون نبوة نبينا محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس العبادات وينال به اعلى المثوبات
بخلاف المعرفة الى الايقاع ما في شرح المطالع الاسناد والايقاع والانتزاع
ونحو ذلك الفاظ عبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل
بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم يلزم ان يكون
المعرفة والعلم والاعتقاد اليقينية المكتسبة التحصيل بالاختيار يكون تصديقا
الا ان التصديق الحاصل بلا كسب واختيار ولو انكم الى الاقرار
والى العمل ليس بايمان في الشرع فظهر ان التصديق اللغوي كما خصص في الايمان
بتخصيص المصدق به خصص فيه بتخصيص آخر باعتبار نفسه وفي هذا الشرح
هذا يدل على ان تصديق الملائكة بما القي عليهم والانبياء بما اوحي اليهم التصديق
بما سمعوا من النبي عم مكتسب بالاعتبار وان حصل لهم هذا المعنى بلا كسب

الكلام

لكن شاهد المعجز من وقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو يكلف بتحصيل ذلك اختيارا ولعل هذا موضع
تأمل والحق ان يحمل الايمان تصديقا بامور خاصة مصدق بها سواء كان مكتسب التصديق
التحصيل اولا وكون الايمان مامورا به ومطلقا لا يقتضي ان يكلف مامورا اي كل من آحاد
المكلفين فان ايمان الصبي معتبر عند الحنفية فاذا كان مؤمنا قبل بلوغه ثم بلغ والايمان
حاصل له بالفعل فهو لا يجوز ان يؤمر به ويطلق اياه لامتناع تحصيل الحاصل ولا تخصيص
للتصديق في الايمان الشرعي الا باعتبار تخصيص الامور المصدق بها بقي ههنا بحث وهو
ان الايمان للعبد المؤمن على كثرة المذاهب فيه لا يخرج من التصديق والعلم والمعرفة
والاعتقاد والاقرار والعمل جمعا وفرادى وكل منها صفة القائمة به واضعف وجودا
منه لا سيما اذا كان الحق ان لا شيء من العرض يبقى زمانين والعبد مخلوق مع الاعتقاد او القول بانه
غير مخلوق مخلوقة ايمانه والكفر بعد القول بها يجب ان يكون ثابتة بطريق الاولى كما وقع في
بعض الفتاوى الحنفية من انه المروي عن كثير من السلف ومن الامام المقتدى به في كثير من الفتاوى ان
الايمان غير مخلوق من قال بكونه مخلوقا فهو كافر وانه افتى بهذه المسئلة الامام محمد بن الفضل
بمحضر من العلماء ببخارا ثم قال بها علماء بخارى فاتفقوا على الحكم بها واخرج صاحب الجامع
الامام البخاري من بخارا بسبب نفيه الشك في غاية ما امكنني في دفعه ان اقول الايمان قد
يكفي للمؤمن اسمائه الواقعة في القرآن المؤمن فان فسر بتصديقه وعلمه بوجوب ذاته وصفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله كارساله الرسل وانزاله الكتب وابدائه واعادته او بجلاله
النفسي الذي يتعلق بالاخبار الصادقة عند الاحتياج اليه فهو صفة ذاتية قديمة عند
الاشاعرة والماتريدية وان فسر باخباره بالفعل عن وحدانية نفسه وتصديقه انبيائه حيث
قال شهد الله انه واخباره عن امور اخر وتصديقه بها كما في قوله محمد رسول الله وقوله جزاؤهم عند ربهم
لا يحزنهم الفزع الاكبر وان جهنم لموعدهم اجمعين انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون الى غير ذلك
او فسر بجعله عباده امنين من مكروهات الدنيا والآخرة فهو صفة فعلية قديمة عند
الماتريدية القائلة بالتكوين وقدمه فالايمان بهذا المعنى قديم عند الحنفية فان كان المراد
به هذا فلا اشكال وقد يكون الايمان من جانب الحق ومن جانب العبد فهو اما ان يكون صفة من غير فعله قائما به

فلانه

فكانه في مخلوقيته وليس يبحث ههنا لاولئك العلماء السلف والخلف واما انكشف نور من انوار
ذات الله وتجليه على من يشاء الله عليه بقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقد سأل
عنه رسول الله صلعم بهذه الاية فقيل يا رسول الله كيف انشراح الصدر قال اذا دخل
النور القلب انشرح وانفسح فقيل يا رسول الله فما علامة ذلك قال الانابة الى دار
الخلود والتجافي عن دار الغرور والتاهب للموت قبل نزول الموت وبقوله
مثل نور على راس هؤلاء العلماء الاصفياء الانقياء فقد انشرح صدورهم بانوار
الله وتجلي صفاته في قلوبهم فشاهدوا نور انوار تصديقهم بالله وصفاته وعلمهم
ومعرفتهم بها واقرارهم وعملهم كلها فرع ذلك النور القديم القائم بذات الله الظاهر
في قلوبهم ومن ثمة فاستحسنوا ان اطلاق لفظ الايمان على الاصل اولى من
اطلاقه على الفرع فاصطلحوا على ذلك وقالوا بقدمه ولا يخفى عليه ان الايمان
بالمعنى المتعارف عند العامة مخلوق قطعا وما قال الامام النسفي ان الايمان
مجموع صفة الله من تعريفه وهدايته وتوفيقه واكرامه وصفة العبد من معرفته واهتدائه
وجلائه وعزمه وقبوله وكل من لم يميز بين صفة الله بالقدم وصفة العبد بالحدوث
فهو ضال فلما كان الايمان بعضه قديما وبعضه حادثا لم يصح القول بانه مخلوق
اي حادث ففيه ما فيه والايمان والاسلام واحد في الشرع عند الجمهور وهو الصحيح
يمكن ان يوجه على وجه الاتي ذي المفهوم وتقريره ان الاسلام لغة هو الخضوع والانقياد
اي قبول الاحكام والاذعان لها وذلك بعينه حقيقة التصديق لغة على ما مر فقد
كل منهما بامور معينة معروفة بين المسلمين والمتفق عليه ان حقق واحد منهما بالاكتساب
او لم يحصل فالاخر كذلك فترادفا او على وجه التساوي وذلك اذا اريد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان ان يكون بمعنى التزامها بالخضوع والانقياد لا معنى مطابقيا كما هو المتبادر فهذا اولى
من الاول لثلثة اوجه الاول انه مطابق لما في شرح المقاصد من ان معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف
والانقياد والاذعان والقبول والثاني انه لا يؤيد الوجه الاول قوله فان اذعن وقبل

كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي لم يجد من كان
فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فالمستثنى المسلم الواحد والمؤمنين بل انما
يؤيد هذا لانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى في المستثنى منه
ولا يتوقف على اتحاد المفهوم بل بكيفية التساوي فان قلت فلا يتوقف على المساواة
ايضا بل يصح اذا كان مفهوم المؤمن اعم كعكس اخرجت العلماء الا النحاة فليست
هذه الاية موقوفة لشيء منها قلت عدم التساوي محتمل في الاية ولهذا لم يجعلها
دليلا عليه لكونه بعيدا جدا وبهذا جعلها مؤيدة له واما عدم الترادف فيتحقق بغاية القرب منها فلا يجوز
ان يكون مؤيدا له فضلا عن كونها دليلا عليه والحق ان المبحث لفظي وان سوق كل من الاسمين
مساق الاخر في الكتاب كقوله يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هداكم للايمان ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن
له مسلمون الى غير ذلك من الايات مع تعاضد بعضها ببعض دليل على التساوي صحيح وان
لم يبلغ مؤيد الترادف في صحيح الثالث انه لا ينبغي الترادف فيه بالكلية لا يصح ان المؤمن
اه ولا ان يثبت للمؤمن حكم من احكام الدين او الدنيا لا يثبت للمسلم وبالعكس ولا ان يقال
دار الايمان ليست بدار الاسلام وبالعكس والنفي يوجد بها سوى هذا القدر من المعنى
وانما يقتضي التساوي ويقتضي تقرير المدعى ودليله موجب التساوي وذهبت الحشوية
وبعض المعتزلة الى التغاير والانفكاك بينهما بوجوه الاول اثبات احدهما ونفي الاخر في قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
وجوابه ان الاسلام معنيان معنى معتبر في الشرع وهو مقابل الكفر لا يوجد بدون الايمان ولا
الايمان بدونه كما مر ومعنى معتبر في اللغة وهو الاستسلام والانقياد الظاهر سواء وجد معه
الانقياد الباطني او لا فيكون اعم او لا او الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطني خوفا
من السيف او السنان فيكون مباينا وهذا في الاسلام الشرعي بمعنى التلفظ بكلمتي الشهادة
من غير تصديق يقابل الايمان الشرعي وهذا المعنى الاخير هو المراد في الاية دون المعنى الاول

الثالث

الثالث ان الروح الامين لما جاء لتعليم الدين سأل سيد المرسلين عن كل واحد منهما على التعيين
فاجابه لكل بجواب على حدة فدل هذا على التغاير بينهما وقوله صلعم في جواب السؤال عن
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره
وشره دليل على ان الايمان هو التصديق القلبي لا الاعمال والطاعات وقوله في جواب
السؤال عن الاسلام ان تشهد اه دليل على ان الاسلام هو الطاعات لا التصديق
القلبي فهو صريح في التغاير وهو الثاني وجوابه ان هذين اللفظين كما نساوقا في الشرع
على ذلك التصديق القلبي مع الاقرار او بدونه تساوقا في ثمراته وجبرئيل عم سأل عن الثمرة
بلفظ الايمان وعن الشرع بلفظ الاسلام لكون كل منهما متعارفا فيما ذكر فالمراد ان ثمرات
الاسلام بمعنى الاسلام وعلاماته ذلك المذكور اذ اللفظ يطلق مجازا ايضا كلفظ الايمان
كما قال النبي عم لقوم وفدوا بفتح الفاء استطلاقا وتحتيه وكسر الغين في الغالب يقال وفد
زيد اذا ورد على امير رسولا من عند قوم اتدرون ما الايمان بالله وحده اه وقال الايمان
بضع وفي الصحاح بضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى
التسع تقول بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوزت لفظ العشر
ذهب البضع لا تقول بضع وعشرون اه وفيه تسامح لان الثلث والتسع بضع والشيء لا يكون
بين نفسه ولا منتهى اليها ومخالفة لعبارة من نزل عليه القرآن فانه افصح ابن عدنان
جاوز لفظ العشر وما ترك البضع عارفا انه صحيح غير بدع فقال بضع وسبعون شعبة
اه فالموافق لهما في بعض شروح المصابيح من ان البضع اسم لعدد مبهم من ثلث واربعة
وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة فيطلق مع مراتب فوقها ويذكر مع كل عقد من مائة والف
والمقصود ان لفظ الايمان في هذين الحديثين اطلق على ثمرة التصديق كاطلاق الاسلام
عليها في الحديث السابق الثالث عطف احدهما على الاخر كما في قوله ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية ما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام
وجوابه ان العطف لا يدل على التغاير اذ قد يقع على سبيل التفسير تقريرا للتحقيق المعنى
في الذهن ولو سلم فتغاير المفهوم كاف واذا وجد بعون الله وعنايته من العبد التصديق

فكان مما وجب في الايمان الشرعي ان يقبل ويذعن له والاقرار به صح ان يقول انا مؤمن
حقا كما روي ان نبينا صلعم قال لشاب من الانصار كيف اصبحت يا حارثة فقال اصبحت مؤمنا
بالله حقا فقال اعرفت فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه لتحقق الايمان ووجود الاسلام
ونقل عن الامام الزاهد الصفار ان المؤمن لا يستثني في ايمانه قال ابن عمر رضه افرح شافعي
ليفرح في قربه رجل فقال امؤمن انت فقال نعم ان شاء الله فقال لا يفرح بشك من
يشك في ايمانه ومر به آخر وقال انا مؤمن ولم يستثن فامر بالفرح فلم ير من يستثني
في ايمانه اهلا للفرح ولم يغلط الفقه فقال ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى
لانه اي التقييد بالمشية وادخال الاستثناء ان كان لوقوع الشك فيما عن نفس الايمان
واصله فهو كفر صريح لا محالة لان الايمان تصديق خاص جزما فقد خرج من مرتبة الوهم
والظن الى اعلى منهما فما بقي في مرتبة الشك لا يكون من الايمان في شيء وان لم يكن للشك فيه
فاما ان لا يكون للشك اصلا وينحصر في وجوه الاول ان يكون للتادب مع الله تعالى في كل
حال واحالة وفي شرح المقاصد باحالة الامور الى مشية الله تعالى وتفويضها اليه قال الحجة
لقد ادب الله نبيه صلعم في قول الانشاء فيما يشك في بعوده ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله ثم لم يقتصر عليه بل اورده فيما لا يشك فيه فقال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء
الله آمنين وكان الله عالما بانهم لا محالة يدخلون ولكن مقصود تعليم ذلك لمن كان
له قلب او القى السمع وهو شهيد فتادب رسول الله صلعم في كل ما كان يخبر عنه متطلع
الوقوع كان او لم يكن حتى اذا دخل المقابر قال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء
الله بكم لاحقون واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله تعالى وربط
الامور بمشيته الثاني ان يكون هذه الكلمة في الوقف معدولا بها عن معنى التشكيك
الى معنى الرغبة والتمني فاذا قيل لك ان عدوك فلانا يموت سريعا او صديقك فلانا
سيزول مرضه ويصح تقول ان شاء الله تعالى فيعلم رغبتك في الموت او الصحة لا تشككك
اذا جرى في الكلمة العدل المذكور ههنا فقد عدل بها في الاول عن معنى الشك الى معنى
التادب بذكر الله تعالى تيمنا كما كان الامر في الثانية الى معنى الرغبة الثالث: ان يكون

للتبرك

للتبرك بذكر الله تعالى كما اشار اليه بقوله ولذكر الله اكبر وقوله يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا
كثيرا وهذا فعل في شرح المقاصد اول الوجوه وفي بعض نسخ هذا الشرح وقف بينه وبين
ما يجئ بعده بأو الفاصلة فيكون وجها مستقلا وعند التأمل يظهر ان لا استقلال له
فالاولى كما في بعض النسخ ابدال الفاصلة بالواو الواصلة وجعله الشرح في جنبها
الى ما يعقبه الوجه الاخر ان يكون للتبرئ من تزكية نفسه والاعجاب بحاله قال الحجة
قال الله تعالى ولا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وقال الم تر الى الذين يزكون انفسهم
وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء الانسان على نفسه باحبها والايمان من اعلى
صفات الحمد والجزم به تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنه نقل عن عرف التزكية
كما يقال للانسان انت طبيب او فقيه او مفسر فيقول نعم ان شاء الله تعالى لا في معرض
التشكيك والشك بل لاخراج النفس عن تزكيتها والى هذا اشار في المحصل كما علم في علم المعاني
لوازم الاخبار بالايمان التزكية والاعجاب كما لزم التبجح والافتخار في قوله رب اني
وضعتها انثى وصيغة الاستثناء في الايمان ترد التزكية اللازمة وتضعفها ولهذا
لو سئل عن وصف ذم كما اذا قيل للانسان انت فاسق لم يحسن الاستثناء واما
ان يكون للشك ولكن لا في نفس الايمان واصله بل في حال من احواله وله وجهان الاول
ان يقع في كماله المبني على التحقيق من غير قبول التشاكل اشار اليه بقوله تعالى اولئك هم
المؤمنون حقا قال الحجة والشك يجري في كمال الايمان من وجهين لا في اصله احدهما
انتفاء كمال الطاعة كما وكيفا على ما اشار النبي عم اليه بقوله صلعم الايمان عريان
ولباسه التقوى وثانيهما تداخل النفاق والشرك الخفي على ما اوحى اليهم
بقوله اربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن اذا حدث
كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان واذا خاصم فجر فكمال الايمان بوجود كمال
العمل وعدم النفاق وكلاهما مشكوك فيه فصح الاستثناء الثاني ان يقع في العاقبة
والخاتمة ولا امان لاحد من الآن والحال قال الحجة لان العبد لا يدري ايسلم له
الايمان عند الموت ام لا فان ختم له بالكفر نعوذ بالله منه حبط الايمان السابق

الرابع ان يكون

لانه موقوف على سلامة الآخرة وقد فاتت ولو سئل الصائم عن صحة صومه في ضحى النهار
فقال انا صائم قطعا فلو افطر بعض ذلك تبين كذبه اذا كانت صحة صوم يومه موقوفة
على استكمال شروطه تماما من اول النهار الى غروب الشمس وكما ان النهار ميقات
تمام الصوم فالموت ميقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة قبل مجي آخره بنا على
الاستصحاب وهو مشكوك فيه والعاقبة مخوفة ومن ثمة كثر بكاء الخائفين لاجل
ان العاقبة ثمرة القضية السابقة والمشية الازلية التي لا يظهر الا بظهور المقضي به ولا
اطلاع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت
الكلمة بنقيضه فمن الذي يدري انه سبقت له من الله الحسنى فالامور بخواتيمها والعاقبة
مستورة ولا يدري احدكم بم يختم وكان ابو الدرداء يحلف بالله ما احد امن ان يسلب ايمانه الا سلب
وقال بعض العارفين لو عرضت على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب
الحجرة لاخترت الموت عند باب الحجرة على الشهادة لاني لا ادري على ما يعرض من القلب
من التغير عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال
بيني وبينه سارية فمات لم احكم بانه مات على التوحيد وفي الحديث من قال انا مؤمن فهو كافر
ومن قال انا عالم فهو جاهل وقال الله ولله عاقبة الامور فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك في
اصل الايمان ونفسه ولهذا قال اذا لم يكن للشك في اصل الايمان فلا معنى لنفي الجواز وقد ذهب
ان الايمان عام الصفار نفاه كابن عمر كبعض نفي الجواز مطلقا وقد ذهب اليه
كثير من السلف قال الحجة كان السلف كلهم يمتنعون عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون
منه من الصحابة والتابعين وقيل للحسن أمؤمن انت فقال ان شاء الله وقيل لعلقمة
أمؤمن انت قال ارجو ان شاء الله قال الحجة بعد تقرير صحة الاستثناء وايضا لان
الايمان عبارة عما يفيد الحب كما ان الصوم عبارة عما يحصل به دفع الذم وما فسد قبل الغروب
لا يرى مما ينبغي عن كونه صوما فكذلك الايمان بل ينبغي ان يسأل عن الصوم
الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ فيقال اصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله
اذ الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول مغيب عنه لا يطلع عليه الا الله الحسن هذا الجنس الاستثناء

الجميع

علماء في جميع اعمال البشر ويكون ذكرا على شك في القبول اذ يمتنع من القبول بعد وجدان ظاهر شروط الصحة
اسباب خفية لا يطلع عليها الا علام الغيوب انتهى فقد علم ان مراده بالوجوب فيما سبق
الحسن والحاصل ان من العلماء من يستحسن ان يقول انا مؤمن حقا ومنهم
من يستحسن ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والجمع بان يقول انا مؤمن حقا ان شاء
الله ويكون معناه انا مؤمن حقا حالا وان شاء الله مالا او انا مؤمن حقا باعتبار
اصل الايمان وان شاء الله باعتبار كماله وقبوله ثم في بعثة الانبياء جمع نبي فعيل
من النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق وارسال الرسل جمع رسول
فعول من الرسالة وهي سفارة اي اصلاح العبد بين الله وبين ذوي الالباب من
خليقته فالمفهومان متساويان وقد يشترط في الرسالة الكتاب فيكون اخص من النبوة
وفي بعثة حكم ومصالح لا يحصى مفصله ومجمل الكثيرها ان الله لم يخرج بين بها علاما فيما تقرر
عنه عقولهم من مصالح الدنيا كمعرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها الادوية التي
لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومعرفة الصنائع الخفية
من الحاجيات والضروريات ومصالح الآخرة كما في العقل بها من علوم اخروية ومعارف
عقبوية يستقل بمعرفتها وكمعرفة ما لا يستقل بمعرفته فيها مثل وجوب الباري وعلمه وقدرته و
نحوها ومثل الحكمة وكونه مرئيا بالعين وحشر الاجساد وشبهها وحسن الافعال وقبحها و
كالاخلاق الحميدة والذميمة وكيفما سبيل ثواب المطيع وعقاب العاصي الى غير ذلك من
الفوائد والحاصل ان البعثة والرسالة تكمل نظام حال النوع وصلاحه على العموم
في المعاش والمعاد وفي هذا اي في بيان ان في الارسال والرسالة حكمة اشارة الى انه في قوة
الوجوب على الله كما هو مذهب المعتزلة بل الى وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
وفي كتاب الملل والنحل البراهمة قوم انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهام قد مهد لهم
نفي النبوات وقرر استحالة ذلك في العقول وفي شرح المقاصد المنكرون منهم من قال
باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة ومنهم من كرم ذلك
من عقايدهم كالفلاسفة النفاة لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك

على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمعرس على الخلافة
وعلم المبالات ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف
لا طائفة معينة تكون لها ملة ونحلة فمن ظاهر كلامي شارحيه في تقرير مذهب البراهمة
منافاة والموافق لكتاب الملل والنحل ما في هذا الشرح ولا يمكن تسوية طرفاه والى اصل
ان من القضايا ما هي ممكنة كجميع القضايا المتعلقة بما بعد الموت التي اخبر بها الصادق
اخبار الالهية [?] كقولنا الله تعالى مرسل للرسل وارساله للرسل ثابت كما ذهب اليه بعض
المتكلمين ومنها ما هي واجبات كقولنا الله حي مثلا وكالمذكور كما اختاره قال في
شرح المقاصد ذهب جمع من المتكلمين ما وراء النهر الى ان الارسال من مقتضيات
حكمة الباري فيستحيل تركه لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع
لاستحالة الجهل عليه انتهى وهذا معنى قوله الارسال واجب يعني ان قضية الحكمة تقتضيه
اي اقتضاء ثابتا ولذا سلب الامتناع والامكان عنه ثم قال معترضا عليه وانت خبير
بان هذا رجوع الى مذهب الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب بالوجوب على الله سوى ان
تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان الارسال لطف من الله
ورحمة يحسن فعله ولا يقبح تركه ولا يبتني على استحقاق المبعوث والمرسل اجتماع اسباب
وشروط فيه بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته
انتهى والظاهر من كلامه انه قد اخرج المذكور من القضايا الواجبة فيكون داخلا
في الممكنات وجهه لا ينافي الجائز الاتي وقد نقل في كتاب الملل والنحل عن الاشعري
انه قال بعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة او ممتنعات
كقول المجسمة ان الله تعالى جسم وكالمذكور عند السمنية لا يظهر الي كما قال الله تعالى
ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفسر بفضل الله بارسال
الرسل وانزال الكتب وقال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الى جمع معجزة وقد
مر عبارة في تعريفها وهو عبارة اخرى وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي اي معارضة المنكرين اياه على وجه يعجزهم من الاتيان بمثله

قال في شرح المقاصد والمراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثلها ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع
فان قلت فهل يمكن ان يتنبأ نبي ويتحدى نبي آخر قلت نعم فيما اذا اتفقا ولم يعرفا احدهما
حال الآخر فادعى الموقوف انه نبي وانكر الآخر فاظهر المعجزة وذلك الى من الاحتمالات وقد صرح
في شرح المقاصد ثلث وعشرون منها ثم قال وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة
صريح القول من الله بان المدعي صادق انما يوجب ذلك فيه ولا بعد استحالة الكذب في اخبار
الله ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب
قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع قال وجوابه
ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار
سمع واخبار ومن هاهنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص
واول الانبياء وجودا آدم ابو البشر خلق من تراب وسجد له جميع الملائكة مطلقا او جميع
طائفة ولعن به ابليس ثم ادخل الجنة ثم اخرج منها الى الدنيا ومن يوم ان خلق الى ان
بعث نبينا محمد صلعم قيل خمسة آلاف وثمانماية سنة وقيل اكثر من ذلك وعاش
تسعماية وستين سنة والناس في حيوته كانوا اهل ملة واحدة متمسكين بالدين يصافحهم
الملائكة وداموا عليه الى ان رفع ادريس فاختلفوا ثم ادريس ع ولد قبل موت آدم بمائة
وبعث بعد موته ثمانين سنة وانزل عليه ثلثون صحيفة وهو اول من خاط الثياب ولبسها واول
من خط بالقلم ودرس واول من نظر في علم النجوم والحساب والرمل وعاش في نبوته ماية سنة
وقيل خمسين سنة ثم رفعه الله مع علمه مكانا عليا وقيل هو في السماء الرابعة وقيل السادسة
وقيل الجنة ثم نوح من اولي العزم على الرسل بينه وبين آدم الف ومائتا سنة في قول
[illegible] نبوته تسعماية وخمسين سنة ووقع الطوفان ستة اشهر آخرها يوم عاشوراء
وهو آدم الثاني لان من كان معه في السفينة لم يعقب واحد منهم وجميع الناس بعد
من ابنائه الثلثة سام وهو احب ابنائه اليه ودعا له بالبركة دون اخوته وهو
ابو الامم ما عدا الترك والسودان وجميع الانبياء من نسله ولد اذا مات نوح
نوح عمره اربعماية سنة وعاش بعده مائتي سنة وحام الى السودان جميعا ويافث

الى الترك ويأجوج ومأجوج ومنهم ابراهيم بن آزر خليل الرحمن من اول العزم من الرسل انزل عليه عشر صحف
كانت كلها امثالا وعاش مائة وخمسا وسبعين سنة وقيل مائتي سنة وكسرا واسمعيل بن ابراهيم وامه
هاجر جارية ابراهيم وهو اكبر اولاده وابو العرب ورسول الله من اولاده نقله ابوه الى مكة وهو
رضيع وقيل كان له سنتان وقيل اربع عشرة وهو الذبيح في قول واسحق بن ابراهيم وامه
سارة زوجة ابراهيم واسن من اخيه اسمعيل باربع عشرة سنة وهو الذبيح في قول وعليه اهل
الكتابين اليهود والنصارى وعاش مائة وثمانين سنة ويعقوب بن اسحق وهو اسرائيل
وابو الاسباط واخو العيص وعاش مائة وسبعا واربعين سنة ويوسف بن يعقوب كان
من غيبته عن ابيه اربعين سنة وقيل ثمانين وعاش مائة وعشرين سنة ومنهم لوط ابن هاران
ابن اخي ابراهيم ابن تارح وهاجر معه الى الشام ونزل الاردن فارسله الله الى اهل سدوم ومنهم
موسى بن عمران من اول العزم من الرسل انزل عليه التورية في الواح الزمرد وبينه وبين
آدم ثلثة آلاف وتسعمائة وثماني عشرة سنة وعاش مائة وعشرين سنة ومنهم يوشع بن
نون بن افرايم بن يوسف وكان من اكبر اصحاب موسى وآمن به ولم يزل معه الى ان
مات وخلفه في شريعته ومنهم ايوب المبتلى الصابر والدوه ابن العيص وعمر ثلث
وستون سنة وقيل اكثر ومدة بلائه سبع سنين ومنهم يونس بن متى ونبوته قيل كانت
بعد خروجه من بطن الحوت وقيل كانت قبله ومنهم داود بن ايشا كان راعيا فجمع الله
له الملك والنبوة وآتاه زبورا وعاش مائة سنة وسليمان بن داود سخر الله له
الانس والجن والطير والوحوش والريح وآتاه ما لم يؤت احدا من العالمين وقام
بشريعة الله وعاش سبعا وخمسين سنة ومنهم عيسى بن مريم بنت عمران من اولاد
داود وهو كلمة الله وروح منه والمسيح ومن اولي العزم من الرسل وهو ابن ثلثين
سنة انزل الله عليه الانجيل واجرى على يديه من المعجزات ما حارت عند العقول وارسله
وهو ابن ثلثين سنة وكان هذا من خاصيته وفي الكشاف قيل لم يبعث نبي قط
الا بعد اربعين سنة ورفع الى السماء وله ثلث وثلثون سنة وبين مولده والهجرة
ستمائة وثلثون سنة ومنهم زكريا من سبط يهوذا بن يعقوب ومنهم يحيى ابن زكريا وهو

ابن خالة عيسى وكان معه موافقا له في شرعه واول من آمن به وقتل قبل ان يرفع عيسى ومنهم
الخضر صاحب موسى المذكور في سورة الكهف ومنهم الياس ومنهم انبياء آخرون وفي الكشاف
اولو العزم اولو الجد والثبات والصبر ومن في قوله تعالى من الرسل يجوز ان يكون للتبعيض و
يراد باولي العزم بعض الانبياء قيل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب
وموسى وداود وعيسى ويجوز ان يكون للبيان فيكون اولو العزم صفة الرسل كلهم
وفي شرح المقاصد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء
الخضر والياس في الغبراء وعيسى وادريس في السماء وآخرهم وجودا حبيب الله
محمد عليه افضل الصلوة واكمل التحيات اما نبوة آدم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
وكل ما كان كذلك فهو نبي [illegible] اما دعوى النبوة واظهار المعجزة فلان الثاني منهما التواتر
حتى يكون كل من [illegible] الصور لها متواترا اما الصور تواترية وثانيهما انه نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة [illegible] وفي الشرح نقل الامور بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة
وبعضها [illegible] ظهرت بعدها [illegible] فقد فصلت في دلائل النبوة واذا ثبت نبوته
بهذه الوجوه ظهر ان من انكر نبوته كالمشركين والمجوس واكثر اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم
انما انكرها التدليس فطويهم بالعناد وتلوث ظاهرهم بالفساد وسواد كونهم [illegible]
وسماحة طبعهم نائية قاسية ان لهم لا يبصرون وانهم لهم اعين لا يبصرون بها واذا ذكرتهم [illegible] في
ولقد علمت بانه حق وما استفاد من العلم ان نبوته صلعم مما نطق به النجم وشهد به الارض والسماء
في الصباح في اشراق شمسها من الحصباء ونباح من الكلاب في الليلة الغراء وقد دل كلامه
انا سيد [illegible] فخر [illegible] وختم في الرسل وختم الى النبيون ولا نبي بعدي وكلام
الله المنزل عليه ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله وما ارسلناك الا كافة للناس
بشيرا ونذيرا قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
الآيات على انه لا نبي بعد انه آخر الانبياء وجودا وقيل الحدود والاحكام ابتدأت من آدم وشيث
وادريس والشريعة ابتدأت من نوح قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا كبرت شريعة ابراهيم وملته
الكبرى هي الحنيفية التي تقابل [illegible] تقابل التضاد وختمت الشريعة والدين والملة في نهاية [illegible]

على ما دل عليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى رسالته
تختم التكاليف ويرتفع بهذا النظام ما اشتهر كفرت اليزيدية كلهم في زعمهم ان الله يبعث رسولا
من العجم وينزل عليه جملة واحدة كتابا وقد كتب في السماء وينسخ به شريعة المصطفى ويكون على ملة الصابئة
وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما
كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب اليهود والنصارى لاضلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات
حجة على زعمهم انه من عند الله فان قيل الى الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي فهذا ينافي لما صح من رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال كيف انتم اذا نزل ابن
مريم فيكم فامامكم منكم وقال لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة
فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله
لهذه الامة وفي الكشاف في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل على ثنية بالارض المقدسة يقال لها
افيق وعليه ممصرتان وشعر راسه دهين وبيده حربة وبها يقتل الدجال فياتي بيت المقدس
والناس في صلوة الصبح والامام يؤم بهم فيتاخر الامام فيقدمه عيسى ويصلي خلفه على شريعة
محمد صلى الله عليه وسلم والغبا احاديث المهدي تدل على ان الارض قد ملئت بسببه قسطا وعدلا كما
ملئت ظلما وجورا ويلبث المهدي في ذلك سبع سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون و
احاديث عيسى يدل على انه ينزل في آخر عمر الدجال فيقتله ثم يصلح حال العالم به الى ان يخرج ياجوج
وماجوج فيهلكون بدعائه ثم يصلحوا حال الانبياء وحال المؤمنين بسبب عيسى مرة ثانية ثم يتوفون
ثم تقوم الساعة فما ذكر الشارح ليس بواضح والصحيح بل فاسد وقد وردوا الى معصومون
عن الكذب ويسمى هذا معنى العصمة زيادة الامانة واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وهو الاكثر منهم فضلا عن امتناع غيره كالولي فانه يجوز ان يتعالى في مرتبة الولاية بعد ظلمة الكفر
كعمر رضي الله عنه وسحرة فرعون وذهبت الى الكعبة بسكون الهاء او فتحها اي زنا الامهات
اي كون الامهات زانية او مرتبة بها يقال زنى بها فالمصدر مضاف الى الفاعل او المفعول قال
ابن الكلبي كتبت للنبي صلى الله عليه وسلم خمسمائة ام فما وجدت فيها سفاحا ولا شيئا مما كانت
عليه الجاهلية وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة من شرح المقاصد وغيره وافضل الانبياء محمد

صلى الله

صلى الله عليه وسلم لاجماع المسلمين على ذلك ولكونه مبعوثا الى الثقلين ورحمة للعالمين
والحبيب طاهرا من تلوث الحدثين وبختمه النبوة الانبياء به وبقاء معجزته
على ممر الزمان ونسخ شريعته سائر الشرائع والاديان وقيام شهادته
في القيامة على كافة الخلق ولكونه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا
ومشروح الصدر وموضوع الوزر ومرفوع الذكر ونورا ولكونه من خير قرون بني آدم
قرنا فقرنا ولانه اول من ينشق عنه القبر واول شافع واول مشفع واول من
يقرع باب الجنة فلا يفتح لاحد قبله واكثر الانبياء تبعا يوم القيامة واعطى جوامع الكلم
احدا من الانبياء قبله وفضل عليهم بست عدها الى غير ذلك من خصائصه الفاضلة المستفادة
من الآيات والاحاديث وكل من الوجوه المذكورة وان لم يقطع معه كل بافضليته على كل من
الانبياء لكنه يقطع مع الكل بها بلا مرية ومما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين
والآخرين على الله ولا فخر وقوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا ولا تشكل اه
مثل قوله لا تخيروني على موسى تواضعا منه او توقف وكان ذلك عند عدم علمه بكونه افضل
من الانبياء كلهم ومنعوا من تفضيله على وجه يؤدي الى تنقيص موسى او منع منه على معنى النبوة
والرسالة فان الانبياء في اصل ماهية النبوة على حد واحد ولا فرق بين احد من رسله
انما التفاضيل في زيادة الاحوال والخصوص والكرامات والرتب والالطاف واليه ينظر
قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب
من باب ما يقال ان لك فضلا ترك تفضلا فاذا رايت فضلك فلا فضل لك سواء ولا دليل لفظ انا الى انا
نفسه بخصوصه ام لا او هو تواضع البينات اي ورد عليه الصلاة والسلام لا تفضلوني على يونس
بن متى بحمل على الخ وحضورهما مع الله ومقام المكاشفة والمراقبة حيث قال نبينا صلى الله
عليه وسلم فوق العرش انت كما اثنيت على نفسك وقال يونس في ظلمات قعر البحر لا اله الا
انت سبحانك فكل واحد منهما خاطب الرب بقوله انت فقال صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني في
القرب من الله عليه لاجل اني كنت فوق العرش وانه كان في قعر البحر فان الرب منزه عن
المكان والجهة فلم يكن الصعود على العرش لمزيد القربة ولا التسفل في قعر البحر سببا لمزيد البعد

فالنوب ومرتبة الخطاب وعلانية امر واحد لا يتفاوت بتفاوت شرف الامكنة وخستها ام اختلفوا
في الافضل بعد نبينا فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله
عليهم اجمعين. وقيل خص آدم بالاسماء ونوح بالمعاني التي الهما وابراهيم بالجمع بينهما والملائكة جمع
مالك بتقديم الهمزة على اللام مفعل من الالوكة وهي الرسالة فقدم اللام واخر الهمزة ثم حذفت
والقيت حركتها على ما قبلها الملك للخفة فقيل ملك فلما جمعوا ردوه الى اصله الاصل فقالوا
ملائك وكثيرا ما زيدت التاء للمبالغة او لتأنيث الجمع وقد اختلف الناس في ماهية الملك
فقال معظم المجوس والثنوية انه جوهر لا يزال يتولد افراد من جوهر النور الذي هو احد الاصلين
لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم كما ان الشيطان جوهر لا يزال يتولد
افراد من جوهر الظلمة التي هي الاصل الاخر لا على سبيل التناكح بل على سبيل السفه من السفيه
وقال طوائف من عبدة الاوثان ان الكواكب كل منها حي ناطق سعيده هو ملك الرحمة
ونحسه هو ملك العذاب وقيل طوائف من النصارى ان النفوس الناطقة المفارقة ان كانت
صافية خيرة فملك وان كانت كدرة شريرة فشيطان وقال الفلاسفة جوهر مجرد متعلق
بالممكنات تعلق الايجاد والتدبير وقال جمهور المسلمين جسم لطيف يظهر في صور مختلفة يتحرك
في افعال شاقة ووقع في صفة الملائكة اختلاف فان المشهور ان الاول في عصمتهم قال
المنقول لها انهم عباد الله لا بناته كما زعمه عبدة الاصنام المعصومون اي المكرمون العاملون
بامره لقوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته
مشفقون وقوله وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال
الناسون انهم عباد الله الغير المعصومون بل يطيعونه ويعصونه كما ان آدم وبنيه حتى قال
اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ لا يعبدون الاصنام
واليهود فيهم افراط وتفريط للنفاة وجوه منها ان ابليس قد كفر وكان من الملائكة
بدليل صحة استثنائه منهم فلا عصمة والجواب انه ليس منهم بل كان من الجن ففسق عن
امر ربه ومنها قصة هاروت وماروت فانهما ملكان يعذبان لارتكابهما السحر

وصدوره

وصدوره منهما والجواب انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة سواء كالعلم بالسحر واعتقاد تأثيره
في الممكنات وتعذيبهما انما هو معاتبة وفي شرح المقاصد لم يرد دليل قاطع في احد جانبي العصمة ونفيها لكن
لا خفاء في ان هذه العمومات في العصمة يفيد الظن بها وان لم يفد اليقين وما يقال انه لا عبرة
بالظنيات في باب الاعتقادات فانه اريد انه لا يحصل من الدليل الظني الاعتقاد
الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان
والثاني في تفضيل الملائكة على الانبياء وسيجيء في آخر الكتاب وللمعراج
لرسول الله صلعم وللاسراء به في اليقظة بشخصه من مكة الى بيت المقدس ثم منها الى العلى وهذا
القدر من الاسراء به كما سيجيء قطعي ثبت بالكتاب وهو قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير ثم من بيت
المقدس الى السماء الدنيا ثم منها الى ما شاء الله تعالى من العلى الذي سنذكره ممكن ولو فيه خرق
السموات والتيامها وانه ممكن لان الاجسام متجانسة يصح للسموات ما يصح على العناصر من الخرق والالتئام وانكار
الفلاسفة اياه وادعاؤهم استحالته مبني على اصولهم الفاسدة وايضا ثابت بالخبر على ما فصله في
نعم بعضهم ان المعراج ليس في اليقظة ولا بشخصه بل كان في المنام على ما روي عن معاوية رضي الله عنه
انه اي معاوية سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وعلى ما روي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد ليلة المعراج ويمكن ان يجاب بان معاوية يستدل على ان المعراج
رؤيا صالحة والقائل المستدل به قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والجواب
ولئن كان فلم يصح عند ابي حنيفة وابي يوسف وابي سعيد البردعي ومالك واحمد بن حنبل
في احدى الروايتين والشافعي رحمهم الله وفي قوله القديم لكنه ليس بحجة عند الاشاعرة والشافعي
في قوله الجديد ولو سلم فطريق الرواية مبناه على الآحاد فلا يفيد القطع وهو المطلوب ولو سلم فمراده
الرؤيا بالعين كما في الآية بدليل قوله فتنة للناس اذ لا فتنة في الرؤيا والحلم فتنة ولا يكذب بها على اي
وجه كان احد فان قلت نعم صرح معاوية الرؤيا بالصالحة يقتضي ان لا يريد بالرؤيا الرؤية
قلت لا اقتضاه فان رؤية الامور الاخروية كارواح الانبياء واحوال السموات ودرجات
الجنة وغيرها صالحة كما ان رؤيا العجز رؤية فاسدة بل علم معاوية وصاحبيته وكونه

كاتب الوحي وحافظا لآية الاسراء وعارفا بمعناها يقتضي انه لم يتفطن بان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذهب الله تعالى ليلة المعراج شخصه من مكة الى المسجد الاقصى يقظان ثم لا معنى لانه ما ثبت بالاخبار
البلوغ الى المسجد حوالته امر صحيح بعد الدلالة ووقوع الرؤيا في تلك الليلة مناما وبان ما وقع
له صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ اليه انما هو في يقظته وشخصه فليس مراده بالرؤيا الا الرؤية
ويجاب بان المعنى اي معنى قولها المذكور ما فقد جسده عن الروح عند عروج الروح بل
كان الجسد مع روحه عند عروجه وكان المعراج للروح والجسد معا لا الروح فقط وهذا
العيان نظاهر ها يستلزم ان يكون المعراج يقظان ولا يجوز ان يكون معناه لم يبعد جسد النبي صلعم
ليلة المعراج عن مضجعه وبيته ولم يرتحل عنه قطعا لان آية الاسراء تدل على خلافه جزما
فتبطله البتة وفي الشفاء ان لم تحدث عائشة بقولها ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة
المعراج عن مشاهدة لانها لم تكن حينئذ زوجته ولا في سن من يضبط ولعلها لم تكن ولدت
بعد على الخلاف في الاسراء متى كان فقيل كان في اول الاسلام بعد المبعث بعام ونصف
وقيل كان قبل الهجرة وقيل بعام قبلها وكانت عائشة في الهجرة بنت نحو ثمانية
اعوام فاذا لم يشاهد عائشة ذلك دل انها حدثت بذلك عن غيرها فلم يرجح خبرها على خبر
غيرها وغيرها يقول خلافه صريحا كثيرا وايضا فليس حديث عائشة بالثابت و
الاحاديث الاخر الدالة على ان المعراج كان بجسمه ثابتة وايضا فقد روي في حديث
عائشة ما فقدته ولم يدخل بها النبي صلى الله عليه وسلم الا بالمدينة وكل هذا توهنه
بل الذي يدل عليه صحيح قولها انه بجسمه لانكارها ان يكون رؤياه لربه رؤيا
عين ولو كانت عندها مناما لم تنكره انتهى وايضا اذا كان شخصان في ليلة مظلمة
في بيت فيكلم احدهما والليل يلزمه النوم عادة على آخر بانه لم يبعد من مكانه زمانا ما
مستبعد فتلك الرواية بطريق هذه الرواية ضعف قوي والولي قيل هو
من آمن وعمل صالحا فكل مؤمن صالح ولي وهو ليس بمراد هنا بل المراد بالحبيب
وبالقريب من الولي وهو القريب وانما يصلح معنى اذا اضيف الى الله وقيل العبد
السالك الواصل الى الحق الفاني فيه الباقي به والمراد بفنائه ان يفنى جهة بشريته في الجهة الربانية

اذ لكل عبد جهة من الحضرة الالهية اليها مهبطه ولكل ع جهة هو موليها وقال
العارف بالله وصفاته على مقدار معين من المعرفة بها والتفصيل ان المؤمنين عارفون
بالله وصفاته قطعا لكن معرفتهم متفاوتة كما وكيفا مرتبة من الاقل والادنى الى الاكثر
والاعلى جدا الى حد معرفة العاصي وايمانه ومن آخر الى آخر معرفة العالم المستدل
وايمانه ومن اول الى آخر معرفة الولي ومن آخر الى آخر معرفة النبي وفي كل من هذه
الحدود ذات الاربعة حدود كثيرة ممكنة الحصول بعضها فوق بعض وعرفان
الولي بالله وصفاته لا يجب ان يستوفي مقدار الامكان والا يلزم ان لا يتفاوت
الاولياء في هذا العرفان وظاهر انه ليس كذلك اذ كل ولي او كثير منه يموت
على مقدار ما من المعرفة وقد امكن امكانا عاديا الزيادة على ذلك المقدار ولا يخرج
من الولاية ببقاء بعض المعرفة الممكنة الحصول له غير حاصل له فكل من الاولياء
او جلهم لم يعرف الله وصفاته حسب الامكان ومقداره بل معرفة المتحقق منه جزما
فلا يصدق التعريف عليه مع قوله حسب ما يمكن فالاصوب اسقاطه كما في شرح
المقاصد المواظب الى الشهوات وضوان الولي اعم مطلقا من النبي ولا
يجب ان يوجد له كرامة كما يجب ان يوجد للنبي معجزة وكرامته ظهور امر خارق
آخر والمستفاد من كلامه في شرحه ان الامور الخارقة سبعة المعجزة والكرامة
والمعونة والاهانة والسحر والشعبذة والاستدراج اذ ادخل الارهاص
تحت مفهوم المعجزة والافتنانية وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامات
الاولياء لانها امور ممكنة وقدرة الله شاملة لها كما في المعجزات والى وقوعها
لوجهين الاول ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم من الصالحين
كما يبنى بعض من ذلك بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك اعني مطلق
الكرامة الواقعة مع قطع النظر عن تعينها وتعين مظهرها وان كانت التفاصيل
آحادا الثاني الكتاب وهو ناطق بظهورها من مريم عند ولادة عيسى
عليه السلام قال الله تعالى كلما دخل عليها وقال فناداها من تحتها الآيات وبظهورها
من صاحب سليمان

جواز

آصف بن برخيا قال الله الذي عنده علم من الكتاب الآية وبظهورها من اصحاب الكهف حيث
لبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين بلا طعام وشراب ولا فناء وثبات في شباب وفي شرح
المقاصد ثم المجوزون الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى
امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بالخوارق
لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم على امتناع كونها من جنس ما وقع
معجزة للنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا ثعبانا واحياء الموتى انتهى وفي قصة صاحب
سليمان يبطل الاول من موانع المذاهب الثلثة وتصحح كون الكرامة على مقتضى دعوى ان العر
الغالب واقع وتستهل بطلان الثاني منها ومثل ظهور طعام وشراب كما في حق مريم
وقد تواتر ظهورها من رسول الله صلعم معجزة ومثل المشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
كمشي عيسى عليه السلام عليه وروي ان رسول الله صلعم قيل له كان عيسى يمشي على الماء فقال
لو ازداد يقينا لمشى على الهواء ومثل كلام الجماد والعجماء مع سلمان وابي الدرداء كلامهما
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يهدم الثالث منها وغير ذلك الى نهاية وقد وكان بين المدينة
وبينها وهو قريب من خمسمائة فرسخ فالحق جواز الكرامة مطلقة عارية من القيود في
هذه المذاهب الثلثة وانكر المعتزلة كرامات الاولياء مستدلين على ذلك بانه لو جاز
خوارق العادات الى ومن قصد اظهار خوارق العادات ومنع اظهارها اظهار
خارق العادة الواحدة متع واحتج بكونه النبوة واخبار بصيغة الجمع انما هو
باعتبار افراد النبي وهو نوع بل صنف منها ولا في عبادة الكثيرين ومن شرائط العلم ان النبي
لابد له من معجزة بخلاف الكرامة مطلقا كما مر وافضل وهو من يكون اكثر ثوابا عند الله من
قبل اليه بالزيادة ومنه بعبادة اخرى من يكون اعلى درجة عنده ذلك وبان
يكون اقرب الامة وقد ثبت بالقرآن ان هذه الامة الاحمدية خير وافضل من كل من الامم
السابقة ثبت ان نبينا خير وافضل من انبيائهم على ما قال رسول الله صلعم علماء امتي كانبياء
بني اسرائيل وان يكون سوقتها افضل من سوقتهم وخلفاؤها افضل من خلفائهم اي ان
يكون افضل خلفائها افضل من افضل خلفائهم وهل من الطريقة فان وافضل البشر ابو بكر لانه افضل من عداه

من هذه الامة

من هذه الامة فيكون افضل من افضل كل امة كما مر واما ان المدعى يوهم ان ابا بكر افضل
من الانبياء ما عدا نبينا صلى الله عليه وسلم فقد دفع ايهامه بما سيجيء في قوله ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء فذكر قوله بعد نبينا اي اخراج نبينا من البشر الذي فضل عليه له فوايد
الاولى التبرك بالاسم المختص بافضل الانبياء والثانية حفظ وتعادي من سوء ادب
الايهام الثالثة الارشاد الى ازالة فان الانبياء اكثر اما تبشار كون في الاطعام
فاذا لم يترجح على واحد منهم من ليس صنف هم تحته يظهر انه لا يترجح على الباقين منهم
بنزول الايهام والاحسن ان يقال بعد الانبياء اي بعد خروج الانبياء او اخراجهم
عن مفهوم البشر والمعنى افضل البشر ما عدا الانبياء ابو بكر وليس فيه فساد ولا البعدية
زمانية كما زعم هؤلاء ولكنه اراد بالبعدية غير بان نفي البعدية الزمانية فالمعنى افضل
البشر بعد نبينا بعدية زمانية وهو ليس بعد نبينا بعدية زمانية نبي اذ كل نبي فانه
متقدم على نبينا بالزمان وفيه نظر لان عيسى متقدم عليه بالزمان ومتاخر عنه به
فعيسى موجود قبل وجود نبينا ومعه وبعده ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى
من البشر لئلا يلزم في بعض الاحتمالات ان يكون ابو بكر افضل منه اذ لو اريد بالبشر
كل بشر يوجد بعد وجود نبينا او بعثه انتقض الحكم بافضلية ابي بكر بعيسى فانه
بشر يوجد بعد وجود نبينا او بعثه كما انه موجود قبل وجود نبينا او بعثه ولا مناقشة
ولو اريد به كل بشر يولد بعده اي بعد وجوده انقراضه من دار الدنيا فلا انتقاض
بعيسى لكنه لم يفد التفضيل اي تفضيل ابي بكر على واحد من الصحابة ولو كان المعنى
كل بشر يولد بعد وجوده او بعثه ابتداء فلا انتقاض ولم يفد التفضيل على كثير من الصحابة
وهم الذين يولدوا قبل وجود النبي او بعثه كحمزة مثلا ولو اريد به كل بشر هو موجود
بالفعل على وجه الارض بعد نبينا اي ابتداء وجود نبينا في الدنيا الى انتهائه لم يفد التفضيل
على كثير من التابعين وهم الذين وجدوا بعد انقراض زمن النبي صلعم وادركوا الصحابة
وعلى كل من بعدهم والحاصل ان افضل الاولياء ابو بكر الصديق الذي صدق النبي صلعم في
دعوى النبوة من غير تلعثم اي تمكث فيها وثانيها قال الشيخ محي الدين العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

فهو مرآتك ترى فيه ذاته عينك اسماءه وينظر فيها احكامها وعينك اسمه واسمه عينه فاختلط
الامر على الناس وابهم انه حق او عبد فمنا من جهل بالتمييز وتحيير في التفرقة بين المراتب والمقامات
حال عليه احالا بها فقال العجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم لا كذلك وعرف المراتب
والمقامات متمايزة واعطى كل مقام حقه وهذا العلم قال وليس هذا العلم الا لخاتم
الانبياء وخاتم الاولياء وكان من الخاتمين نبي وولي وآدم بين الماء والطين وما عداهما من
الانبياء والاولياء نبي حين بعث وولي حين بلغ مقام فتوة ولايته ونقل من كتبه ان
ابا بكر الصديق رضي الله عنه تحت لواء خاتم الاولياء كما كان تحت لواء سيدنا محمد صلعم في
المتابعة ونقل انه رأى حائطا من ذهب وفضة وكمل الا موضع لبنتين احدهما من فضة
والاخرى من ذهب فانطبع في موضع تلك اللبنتين وقال انا فيه وانا ما اشك اني انا
الرائي ولا اشك اني انا المنطبع موضعهما وبي كمل الحائط ثم عبرت الرؤيا بانختام
الولاية وذكرها المشايخ الذين كتب في عصرهم وما خلف من الرأي فاولوها بما عبرت
به ونقل ان الختم ختمان ختم يختم الله الولاية به مطلقا وختم مع الانبياء والخاتم
في الثانية رجل اكرم العرب اصلا ويدا قال فهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة
خمس وتسعين وخمسمائة فرأيت العلامة التي قد اخفاها الحق منه عن عيون عباده
وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه فالولاية المحمدية التي لم يحصل
من الوارثة المحمدية ختمت به لا الولاية الحاصلة من وراثة سائر الانبياء فان من الاولياء
من يرث ابراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم ولا يوجدون على قلب محمد
صلعم هذا معنى ختم الولاية المحمدية واما ختم الولاية العامة فهو عيسى ونقل ان رسول
الله صلعم استحق ان يكون للولاية الخاصة ختم وخاتم تواطئ اسمه اسمه صلى الله عليه وسلم
ويحوز خلقه وليس هو بالمهدي الموعود المنتظر فان ذلك من سلالته وعترته والخاتم
ليس من سلالته وعترته الحسية ولكنه من سلالة اعراقه واخلاقه وهذا من ملهماته وفي
رؤياه وكشفه الخاص وهو ليس بحجة له على غيره على المرتضى من بين عباد الله الى
هذا وجدنا السلف ان باعتبار ظواهر حالهم واقوالهم وكان بالتشديد وحيثه

كلام الظن السلف كانوا ان باعتبار مبلغ بواطنهم متوقفين في تفضيل عثمان على
علي رضي الله عنهما فلا منافاة بين ما بين العبارتين علما ما لا يخفى واستدل على التوقف بانهم
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين وهذا الجعل
كما يدل على التوقف في الاخير يدل عليه في الاولين فلم لم يكن السلف متوقفين في
الموضعين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب وهي الحقائق المراد
بالافضل ههنا من ان يكون اكثر ثوابا من عند الله او علو الدرجة وارتفاع المنزلة او
زيادة القرب الى جنابه الاقدس وهذه المعاني كلها متقاربة فللتوقف المذكور
من السلف وهو توقفهم في تفضيل عثمان على علي جهة بل لو كان للتوقف ههنا
مجال لكان له في تفضيل الشيخين على كل من الختنين وفي تفضيل احد الشيخين على
الاخر مجال اذ ليس علمها مفضلية واحد من هذه الاربعة بهذا المعنى على الاخر الا بدليل
قاطع صحيح يظهر رأي غير رأي السلف ولئن اريد بها العلم ذو والعقول في الفضائل
النفسانية والعقلية النسبية والحسبية على ما فصل في الحقائق فلا جهة للتوقف
بل علي افضل من كل من الثلاثة وانت خبير بان تفسير الافضلية بالكثرة المذكورة
لا يفيد الا ان يكشف على افضل في الاذهان من ابي بكر وعمر وعثمان والمقصود اثبات
الافضلية والاحسان للافضل بحيث لا ينفك عنه في الدنيا وفي الجنان على النبي
الكثرة او لتلك العادين في رفعهم وخفضهم بنوح منهم في معاطن التصنيف الرجحة
رفضهم والخلافة ثلثون سنة الى ملكا عضوضا فعول بمعنى الفاعل اي ظالما
يعض بسبب ظلمه اي الظلم الواقع منه الرعايا عضا والمفعول اي يعضه الملك
بنواجذ فان من يريد ان لا يخلص من يد من يعاجل انه عضه او عض عليه بنواجذه
وليس ملك يريدان يتحول عن ملكه ولذا قد يختار على قتل ابيه مظلوما مغشوما
وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشر سنة
وخلافة علي ست سنة وفيه استشهد علي علي رأس ثلثين سنة وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفي المصابيح عن انس رضي الله قبض النبي وابو بكر وعمر وكل منهم ابن ثلث

وسنبين سنة ثم ان نصب الامام اي من له رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن
النبي صلعم قالت النجدات لا يجب اصلا وانما الواجب على الناس ان ينتصفوا
فيما بينهم فان راوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليه فاقاموه جاز وقال ابو بكر
الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف ويجب عند ظهور الجور وقال
هشام الفوطي منهم بالعكس ومن عداهم من الجمهور اجمعوا على انه واجب وانما الخلاف
في انه هل يجب على الله تعالى فعند الشيعة ليكون متكلما في معرفة الله تعالى وعند بعض
الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية وفي اجتناب
المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعلم اللغات واحوال الاغذية والادوية
والسموم والحرف والصناعات والحفظ عن الآفات والمخافات او يجب على
الخلق قال به اهل السنة والجماعة وعامة المعتزلة بدليل سمعي قال به اهل السنة
واكثر من عداهم او عقلي قال به الجاحظ والخياط والكعبي وابو الحسين منهم
والمذهب لنا ولاكثر المعتزلة انه يجب على الخلق سمعا لوجوه ذكر منها ثلثة الاول
قوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة بكسر الميم
جاهلية وفيه نظر لانه لا يدل بظاهره على وجوب نصب الامام بل يدل على وجوب
اكتساب المعرفة به ان وجد الثاني اجماع الصحابة حتى جعلوه اهم الامور بعد رسول
الله صلعم لما توفي خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام وهذا
الوجه هو المعتمد ولقائل ان يقول نصب الامام في زمن الصحابة كان امرا ممكنا
فاجمعوا عليه فصار واجبا قطعا اذ الفعل الممتنع الوجود لا يكون واجبا
اصلا الثالث ان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه ثم فان كل
واجب شرعي ينتشر في بعض الاقطار بتقوية الملوك كالملوك والامراء والرؤساء

القوى

القوى في هذا الزمان مع القطع بانتفاء الامام كما اشار اليه فان قيل فعلى ما ذكرتم يعارضه
ما يقتضيه من الخلافة ثلثون سنة فيقتضي الامة كلهم في ترك الواجب وهو نصب الامام ممنوع
بناء على ان النصب قد يكون ممتنعا فلا يتصف بالوجوب فلا عصيان في تركه بل لا معنى لتركه
ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ممنوع بناء على انه يجوز ان لا يوجد الامام في بعض الازمنة فلا
يلزم اهل ذلك الزمان معرفة امامه حتى فلا يكون ميتتهم ميتة جاهلية قطعا فحينئذ لا يكون
الامر بعد الخلفاء العباسية مشكلا كما ذكر ولا يشترط ان يكون هاشميا خلافا للشيعة
قصدا به نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان او علويا وهو اخص من الهاشمي خلافا لبعض
منهم قصدا به نفي امامتهم وامامة بني العباس ولا يشترط ان يكون الامام معصوما خلافا
للشيعة وليس لهم في الاشتراط شبهة فضلا عن الحجة وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وقالت الفلاسفة هي ملكة يمتنع الذنب معها
عليه ولا ان يكون الامام افضل من اهل زمانه خلافا للشيعة وربما ينقل مثل ذلك عن
الاشعري ولقد بالغ بعضهم في تضييق باب الامامة وتكثير شروطها الى ان قال منها
ان يكون عالما بجميع الامور مطلعا على المغيبات واما في الشورى وهو ان يجعل
الامام او الرسول الامامة بين اثنين فصاعدا على انهم يتشاورون فيما يتعلق بها فالكل
بمنزلة امام واحد والحاصل ان الامام اما شخص واحد او اشخاص لا يستقل واحد منهم
في الامامة كما في الشورى فموضوع الامام اما حقيقية او اعتبارية كما في عسكر واحد و
عشرة واحدة فقول الرازي الامامة رياسة عامة لشخص من الاشخاص منتقض
جمعا بالامامة في الشورى وقد يقال الشورى ان يجعل النبي او الامام الامامة
بين اثنين فصاعدا بشرط ان يتشاوروا ويتعينوا واحدا منهم فيكون هو الامام وحينئذ
لا اشكال آه وقد يشترط الى من نصب الامام اعلام احكاما اسلامية كثيرة تتعلق
بالامام المشروط بما ذكرهم وان لم يوجد او وجد وفي نصبه تهييج الفتن فبالامام
القرشي الفاسق او الجائر ابتداء او انتهاء ولذا قال لا ينعزل الامام بالجور والفسق
او الجاهل حتى يجوز اجتماع هذه الاوصاف الثلثة القبيحة فيه وان لم يوجد امام فبالذي
شوكة في ابلة ناحية كانت

والمسطور في بعض الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق وان الفاسق لا يصح ان يولى
القضاء وبعضها ان الفاسق او الجاهل لو ولي القضاء عند فقدان العدل العالم
نفذ قضاؤه بخلاف الامام فانه لا ينعزل بالفسق على الصحيح وفي بعض كتب الحنفية
ان العدالة شرط الاولوية القضاء عندنا والصحة عند الشافعي واختلف في تقليد الفاسق
القضاء والاصح الجواز ولا ينعزل بالفسق بل يستحق العزل ويجب على السلطان عزله ولو فسق
في التقليد انه ان فسق انعزل لانه عند الشافعي وبعض علمائنا ينعزل بالفسق والامام ينعزل
لا ينعزل بالفسق لانه يمنع الفسق الائمة بلا خلاف وعن الثاني اذا ارتد القاضي او عمي او
فسق ثم اسلم او عاد بصره او صلح فهو على قضائه ولا يصح ما قضى في تلك الحال وفي رواية
النوادر الى ولو قلد وهو عدل ثم فسق تقلد القضاء على ما في كتب الحنفية انه لا يسوغ ما
حالم يجبر عليه على ان الامام ابا حنيفة ضرب اياما وقيد ليتقلد فضرب يوما وامتنع الاصح
عن القبول ومات على الاباء قال رسول الله صلعم من قلد القضاء فكانما ذبح بغير سكين
واستقضى ابن وهب فدخل منزله وتحاكم فكانما غرق في ثيابه حتى دخل عليه فقال بعض
اصحابه لو خرجت وعدلت لكان خيرا فقال يا هذا اما سمعت ان رسول الله صلعم قال يحشر
القضاة يحشرون مع السلاطين والعلماء مع النبيين وقيل يكره وقيل لا باس به
لمن كان صالحا يامن من نفسه الجور وعن علي رضي الله عنه قال رسول الله صلعم القضاة
ثلثة قاضيان في النار من علم وقضى بخلافه وجاهل قضى بلا علم والثالث من آيات بلا
الله يقضي بعلم وعن مسروق لان اقضي يوما بحق احب الي من ان ارابط سنة وقال
عامة المشايخ التقلد رخصة والترك عزيمة وقد دخل في القضاء قوم صالحون وتحامى منه
قوم صالحون وترك الدخول اصلح دينا وامتناع الصالح للقضاء اثم فان كان واحدا
تعين عليه وان تعدد فان قبل الواحد وامتنع الآخر فلا اثم وان امتنع الكل
اثموا ويجوز التقلد من الجائر والمتغلب والباغي ونحوه على ما في كتب الشافعية ان القضاء
فرض كفاية ومن لا يصلح له حرم ان يولي الامام اياه وان يتولاه ومن صلح له فان كان
واحدا لزمه الطلب والاشهار ان لم يعرفه الامام والقبول ويجب عليه ولا يعذر بخوفه من الميل

النفق بالكسر عقد او زينة زيادة اولاد بروة او ... وارثة وعند البعض او ... وارثة تعالى عشرة وستة ... وستة وكلاهما زاد على العقد فهو ستة جمع بلغ العقد الثاني 21

والخيانة

والخيانة وان كان مستورا فان كان غيره اصلح ويفعل جاز له القبول وترك الطلب وان
كان مثله جاز القبول فاما الطلب فان كان خاملا ولو تولى اشتهر وانتفع
الناس بعلمه او كان مشهورا انتفع بعلمه ولم يكن ذا كفاية ولو تولى صار مكفيا من
بيت المال استحب الطلب والقبول وان كان له كفاية يكره له الطلب والقبول
وعلى هذا حمل امتناع السلف من القبول وان كان من دونه فيستحب له الطلب
والقبول فيجب ان يستحبا الطلب والقبول او يجبا بهما فهو عند الوثوق بالنفس
وغلبة الظن بقوتها واما عند الخوف فيحترز وهذا اذا لم يكن ثمه قاض يجتمع له
شروط القضاء وان كان فالطالب يعزله مجروح فاما الكافر او مفضولا و
الطلب حرام وفي فتاوى قاضي خان الى فيما ارتشى فيه وعلى انه اول من يصلي
ان يصلي الكبير على طريق فرض الكفاية على كل بر بفتح الباء اي بار اي جامع
للطاعات وفاجر ويمكن ان يراد بالبر غير الفاجر فيندرج فيه المجنون ومن لم
يبلغ اذا مات على الايمان والاسلام ولو علم ذلك باخبار مسلم واحد عدل انه
باسلامه الاصلي او بحدوثه قبيل احتضاره او نزول سلطان الموت به وان
شهد على مسلم انه ارتد والعياذ بالله قبل موته ومات عليه لم يجعله مرتدا او نصلي
عليه وفي النوادر يقبل شهادة رجل او امرأتين من المسلمين بالاسلام وبشهادة
نصرانيين لنصراني باسلامه وفي النوازل ذمي دخل دار الحرب وسرق صبيا
منها او دخله دار الاسلام يحكم باسلامه كذا في بعض الفتاوى للاجماع ولقوله
صلى الله عليه وسلم الخ فان قلت مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها
الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض
الكفايات ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية قال في
شرح المقاصد لا نزاع في ذلك لكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اختلافات
فاسدة بل اختلافات بارد سيما من فرق الروافض والخوارج حتى كاد ذلك
يفضي الى رفض كثير من قواعد الدين ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين

مطلب جواز شهادة ذميين على اسلام عبدهما

مطلب نصب الامام من فروض الكفاية

الحقوا

مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق
المتكلمون هذه المباحث في ابواب الكلام وربما ادرجوها في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام فان قيل
ثبت ان مسائل الامامة رجعت بهذا الاعتبار الى مسائل الكلام فامثال الكلام الى هاتين
المسئلتين السابقتين اعني اللعن وامثالها وامثال بعض ما سيجي انما هي في الفروع التي هي الفقه
فلا وجه لايرادها في الاصول التي هي الكلام قلنا الى تبدد المسائل ومن ههنا خرج
عشرون مسئلة التي الى فروع الفقه والاضافة في هذه المواضع الثلثة بيانية ولعل
المسائل الموضوعة الى ما يخالف الادلة القطعية وسيرد عليك ذكر بعض من مطلع الادلة
فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها الى وهو لا يوجب اللعن قال الحجة هو عبارة عن
الابعاد من الله تعالى ولا يجوز ذلك الا على من يتصف بصفة تبعده من الله كالكفر والظلم
والفسق والبدعة القبيحة واللعن في كل من هذه الصفات المبعدة ثلث مراتب
الاولى اللعن بالوصف الاعم كقولك لعنة الله على الكافرين والثانية اللعن بالوصف الاخص
كقولك لعنة الله على اليهود والثالثة اللعن على الشخص كقولك في زيد وهو كافر او ظالم
او فاسق لعنة الله والاوليان جائزان واما الثالث ففي جوازه تفصيل لانه
ان ثبت شرعا ان ذلك الشخص مات كافرا او على الكفر كفرعون وابي جهل او يموت على الكفر
كابليس فاللعن عليه جائز وان لم يثبت كزيد اليهودي مثلا فلعنه حرام اذ هو
حكم على الله بانه قد ابعده من حضرته وذلك غيب لا يطلع عليه غير الله او يطلع عليه رسوله
اذا اطلعه عليه ولم يجوز ان يسلم هذا اليهودي فيموت مقربا من الله فكيف يحكم بانه
ملعون مطرود من حضرته قال فان قلت نلعنه لكونه كافرا في الحال كما يقال للمسلم
رحمه الله لاسلامه في الحال وان احتمل ان يرتد قال فاعلم ان معنى رحمه ثبته الله على
الاسلام الذي هو سبب الرحمة ولا يجوز لن يقال ثبت الله الكافر على كفره الذي هو
سبب اللعنة فان هذا سوال الكفر وهو في نفسه كفر واذا عرفت هذا ففي زيد الكافر
فكيف في زيد الفاسق او المبتدع بطريق الاولى وبالجملة ففي لعن غير رسول الله على

على الاشخاص خطر فليحترز عنه والاخطر في السكوت عن لعن ابليس فضلا عن غيره واما
اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في كتاب الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه وذكر
في الامالي ولم يلعن يزيدا بعد موته سوى الكنارى الاغرا وغالى ولا على الحجاج
لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ وبعضهم اطلق اللعن عليه وقال انه امر بقتل الحسين
رضي الله عنه ورضي به وكل آمر به فهو كافر وكل كافر اي كل فرد من افراد الشخص ملعون
فيزيد ملعون والجواب ان يمنع المقدمة الاولى وسند منع ما قاله الحجة انه لم يثبت اصلا ان
يزيد قتل الحسين رضي الله عنه او امر بقتله او رضي به ولا يجوز نسبة مسلم الى الكبيرة من غير
تحقيق قال رسول الله صلعم لا يرمي رجل رجلا بالكفر ولا يرميه بالفسق الا ارتد عليه ان
لم يكن صاحبه كذلك وقال ما شهد رجل على رجل بالكفر الا باء به احدهما ان كان كافرا فهو كما قال
وان لم يكن كافرا فقد كفر بتكفيره اياه والتعرض للاموات اشد قال رسول الله صلعم
لا تسبوا الاموات وقال اذا مات الميت فاذكروا منه خيرا في بعض كتب الفروع يزيد
من جملة المؤمنين ونقل من الشيخ ابي سعيد المتولي صاحب التتمة من كتابه الغنية في الاصول
ان يزيد بن معاوية رضي الله عنه من جملة المؤمنين وحاله في المشية ان شاء الله يعذبه عذابه و
ان شاء الله ان يرحمه رحمه وعفوه ولا يجوز لعنه ولا تكفيره والذي نسب اليه من تقديم راس
الحسين رضي الله عنه [redacted] وغير ذلك انما هو من صنع الروافض
ولم ينقل ذلك احد من السلف ولا وجد في تصنيف امام يوثق به ولو سلمت فالثانية
وسند منع ما نقل من الكتاب المذكور للشيخ المشهور ان اكثر ما في امر يزيد ان الروافض
وغيرهم اتهموه بالرضى بقتل الحسين رضي الله عنه ولو قدرنا انه باشر قتله لم يصر بذلك
كافرا لانا لا نكفر قاتل عثمان مع كونه افضل من الحسين رضي الله عنهما ولو قدرنا ان
مسلما قتل الصديق رضي الله عنه ما كنا نكفره اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء واما
من ليس بنبي فقاتله عاص بالقتل فاسق به فيكون امره مفوضا الى الله كسائر
العصاة فلا يجوز تكفيره ولو سلمت فالثالثة لما مر ان اللعن على الكافر الشخص
من غير رسول الله غير جائز الا ترى ان الوحشي كان كافرا فقتل حمزة عم رسول الله صلعم

ثم تاب عن الكفر والقتل جميعاً فيقبل توبته ولا يجوز اللعن عليه بالاتفاق فلم لا يجوز
ان يكون يزيد تائباً عن القتل او الامر او الرضى به ان كان متحققاً منه ومات
على توبته فيكون كالوحشي فلا يصح اللعن عليه فقد ظهر مما مر منع انهم اتفقوا على
جواز اللعن على شخص قتله او امر به او اجازه او رضي به فان حجة الاسلام
والمتولي وصاحب الامالي ومن يحذو حذوهم خارجون منهم ومنع ان رضى يزيد بقتل
الحسين واستبشاره بذلك واهانته اهل البيت مما تواتر معناه بل المستفيض ذلك
من وضع الروافض ونقل رجال غير ثقات فلا يكون حقاً وصواباً ومنع ان لا يتوقف
احد في ايمانه بل يجزم بسلبه عن جنانه فان منع الاصل يستلزم منع الفرع ومنع ان يقال
في شانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه بل الحق ان لا جزم لنقيض ثبوته على الكفر فلا
يجوز تكفيره ولا لعنه فضلاً ان تكفير من نصره في الجملة واعانه بوجه ما واللعن عليه ولا يبلغ
ولي من الاولياء درجة نبي من الانبياء اي لا يساوي ولي نبياً في الشرف والقرب من الله فضلاً
عن افضليته وزيادته على نبي بل كل نبي فانه افضل من كل ولي اذ كل نبي له صفتان كمال
معاً اعني النبوة والولاية وكل من له هما معاً افضل من له احدهما فقط حتى اذا تصور
نبي ليس له ولاية كان النبي الذي له ولاية افضل منه ولو بلغ نبوته اقصى غايتها فكل
نبي افضل من كل ولي فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي الذي ليس بنبي بالغاً
درجة النبي بل كونه افضل منه كفر وضلال والقائل به اجهل الجهال واما ما حكي
عن بعض الصوفية ان الولاية مطلقاً افضل اي اعلى درجة واشرف من النبوة فلثبوته
علل وجوه الاول ان الولاية تنبئ عن القرب والمحبة والكرامة كما هو شان خواص
الملك والمقربين منه والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك
الى الرعايا لتبليغ احكامه اليهم قال في الشرح وهذا فاسد باجماع المسلمين
وبان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين
وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير النبي لانها لا تكون في
غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة وكل من الوجهين معارضة لو تمت

لابطلت

لابطلت المحل المذكور ولكن لا يلزم منها انعكاس الافضلية لاحتمال التساوي ولذلك
البعض ان يقول ليس شيء منهما بتام اما الاول فلان انعقاد الاجماع على ذلك ممنوع
وانما انعقد على افضلية النبي مطلقاً على الولي الذي ليس بنبي مطلقاً فاشتبه على المعارض
حال المعروض بالعارض واما الثاني فلانه ان اراد بقوله ففيها ملاحظة للجانبين
ان جانب الحق يلاحظ فيها على اكمل الوجوه بحيث اوفيها غوغاء تبليغ الشرائع
وامتلاء الطبائع بالوقائع ومن شان هذا يمتنع منه ان تجرد القلب الى قطع
علاه ووقف بالجنة الى مولاه واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم رجعنا من الجهاد
الاصغر الى الجهاد الاكبر وقوله تعالى ان ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيلا
ان لك في النهار سبحاً طويلاً قال جار الله كشف الله نور رسول الله صلى الله عليه وسلم قيام
الليل ثم ذكر الحكمة فيما كلفه فيه وهو ان الليل اعون على مواطاة القلب اللسان
واشد للقراءة لهدو الرجل وخفوت الصوت وانه اجمع للقلب واضم لنشر الهم
من النهار لانه وقت تفرق الهموم وتوزع الخاطر والتقلب والحوائج المعاش
والمعاد وان اراد به ان جانب الحق يلاحظ فيها بوجه ما فمسلم لكن معنى الولاية
على ما هو المختار في هذا المقام يلزمه التجرد الى جناب الحق بالكلية والاعراض
بعد عن الخلق بالمرة ومعلوم ان هذا اولى وافضل من الملاحظة التامة للخلق
والملاحظة الناقصة للحق ومن ويتضمن قرب الولاية مسلم فان النبوة لا
ينفك عن الولاية قد يطلق لفظ النبوة على مجموع هذا المتضمن وما في ضمنه فيقال
لا مرتبة في الكون اشرف من مرتبة النبوة لكن ليس الكلام في تفضيل هذا المجموع
على غيره وانما هو في تفضيل المتضمن على المتضمن عليه وفي عكسه لتوهم كونه
صادقاً لا ينفع لي هذا المقام وكذلك قوله فلا يقصر الخ وهو يستلزم ايضاً ان يكشف
اصل الكلام في تفضيل ولاية غير النبي على النبوة وليس كذلك الثاني ان العبد
الواصل الى معبوده الحق له توجهان وانصرافان توجه ظاهر نحو الخارج الهابط
وهو توجهه من الحق الى الخلق للدعوة والهداية والتصرف ونحوها ويسمى النبوة

والباعثة لها وتوجه باطن نحو الرجل الصاعد وهو توجه من الخلق الى الحق
لملاحظة جلاله وجماله وقصر النظر على كماله وبسمو الولاية فهو باطن الكمالات الصاعدة
والنبوة ظاهرة والها بطانة ومعلوم بالبداهة ان صاعد الشيء افضل واولى
من هابطه الثالث ان للعبد كما اشير اليه جهتي حقية وخلقية فالولاية بتوجه
نورها تماما الى الحق المطلق والمعبود المحض سبحانه وتعالى فيه يتقوى جهة حقيته
فتغلب جهة خلقيته الى ان تنعدمها وتفنيها بالاصالة كالقطعة من الفحم المجاورة
للنار فانها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المخلوقة
فيها تشتعل قليلا قليلا الى ان يصير نارا فيحصل فيها ما يحصل في النار من الاضاءة
والتسخين والاحراق وغيرها وقبل المجاورة والاشتعال كانت مظلمة باردة و
ذلك التوجه لا يمكن الا بالمحبة الذاتية الكاملية في العبد وظهورها لا يكون الا
بالاجتناب عما يضادها وينافيها وبالتقوى عما عداها فالمحبة هي المركب والتقوى
هي الزاد وهذا الفناء موجب لان التعين بتعينات حقانية وصفات ربانية
مرة اخرى وهو البقاء بالحق فلا يرتفع منه التعين مطلقا بل فيه خلاص من
تعينات الرسالة والتشريع بمحمد صلى الله عليه وسلم والولاية المطلقة دائمة
يقوم سلطانها الى قيام الساعة بل الى ما بعدها فيكون اول وافضل من النبوة
قطعا فان قلت قد مر ان الولاية ايضا قد اختتمت بخاتمها الموجود في زمان
الشيخ الاول فلا ولاية بعده قلت ومر ايضا ان المختتمة به الولاية المحمدية لا
المطلقة فان قلت ومر ايضا ان المطلقة مختومة بعيسى اي حين نزوله
الى الارض قلت الاقرب ان يقال ان كمال الولايتين مختوم بهما لا اصلهما
ومطلقهما فانه لا ختم له لا في الدنيا ولا في الاخرة بخلاف النبوة والتشريع فان
لا اصله ولا له ختما يقينا هذا ما عندي ذكر البعض وفي التفسير الكبير منهم
من قال العبودية اشرف من الرسالة لان العبد بالعبودية ينصرف من الخلق
الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق ولانه بسبب العبودية ينعزل

النبوة ورسمه التبليغ [illegible] الولاية [illegible] من [illegible] النبوة ولذلك [illegible] الشيخ

التصرفات وبسبب الرسالة يقبل عليها واللائق بالعبد الانعزال ولانه يتكفل العبد
باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما ثم قد
يقع تردد في ان مرتبة نبوة النبي افضل من ولايته ام مرتبة الولاية فمن قائل بالاول لما
في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع
شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني للوجوه المذكورة ولما في الولاية من معنى
القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي واما
الامان من سوء الخاتمة ومن انسلاب النبوة والولاية في النبي فيجوز ان يكون خاصة اجتماع
الولاية والنبوة لا خاصة النبوة وحدها على ان الحجة ذكر في الاحياء ان الامام الحرمين
عن مسئلة واحدة سالها عنها في القرون قبل انه [illegible] ان النبوة وبالجملة جهة
شرف الولاية اكثر من جهات شرف النبوة فيمن اجتمعتا فيه وانفردت الولاية لمن افضل
من النبوة من بعض الجهات في كل صورة وذهب بعض المباحثين الى ان العبد اذا بلغ نهاية
غاية المحبة قال الله تعالى يحبهم ويحبونه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ان الله
يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص فالعبد خصوصا اذا دخل
في كمال الايمان يحب ويحبه الله فربما يبلغ في كل من المحبين غايته فقيل من علامات
محبة الله العبد ان يبتليه وان لا يترك له مالا واهلا وان يوحشه من خلقه ويحول
بينه وبين غيره وان يحجبا لجنابه مطاعا على بابه وان يتول من امره ظاهره وباطنه على ما
يرتضيه ومن علامات محبة العبد لله تعالى ان يحب الموت لكونه مفتاح لقائه تعالى
وان يترك هوى نفسه لرضاه اريد وصاله ويريد هجري فاترك ما اريد لما يريد
وان لا يفتر عن ذكره لسانه ولا يخلو عن فكره جنانه ولا يشتغل بخدمة احد كانه يأنس
بالمخلوق له ومناجاة فيها وان يتنعم بطاعاته وان لا يتأسف على ما يفوته الا على ساعات
خلت من ذكر الله وطاعته وان يشفق على جميع عباد المؤمنين ويشتد على جميع
اعدائه وان يخاف من اعراضه والبعاد وحجابه وان يكتم حبه واسراره وان يأنس
وينبسط معه فالعبد قد يبلغ غايته ان يحبه الله وغايته ان يحب الله وكل من البلوغين

بسلوك الآخر تسقط عنه [illegible] النهي وذهب بعضهم الى انه سقط عنه العبادات الظاهرة
وكلاهما كفر وضلال والحق هو الله الكبير المتعال قال الرازي في التفسير
الكبير قال الله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين امر محمدا صلعم بالمواظبة على العبادة
الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات
فلا يكون ساقطة من عبد بحال ما قال الحجة في بعض رسائله قد يدعي بعض
من يدعي التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين الله الى حيث سقط عنه الصلوة و
حل له شرب الخمر وجميع المعاصي فهذا ممن لا اشك في وجوب قتله بل قتل هذا اولى من قتل
مائة كافر اذ لا ضرر في الدين وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر
من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء اليه لظهور امره اما هذا فيهدم الشرع
ويزعم انه لم يرتكب فيه الا تخصيص عموم اذ خصص عموم التكليف بمن ليس له مثل
درجته في الدين وربما يزعم انه يلابس الدنيا ويقارف المعاصي بظاهره وهو بباطنه
بريء منها ويتداعى هذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به عصام الشرع
ثم قد يانس بالله بعض احبابه فينبسط وذلك فيصدر منه بعض من الاقوال
والافعال منكر الصورة لما فيه من الجرأة وقلة الهيبة وهو متحمل منه وممن
قام في مقامه ومن لم يتم في ذلك المقام ويتشبه به في مقاله وافعاله هلك واشرف
على الكفر او كفر قال جنيد اهل الانس بالله يقولون اشياء لو سمعها [illegible] من
العوام لكفرناهم بها وهم يجدون المزيد في احوالهم بها وهي محتملة منهم ويليق
بحالهم واليه اشار القائل قدم يخاطبهم زهو لسيدهم والعبد يزهو على مقدار
مولاه تاهوا برؤيته عما سواه له يا حسن رؤيتهم في حسن ما تاهوا و
امثلة حكايات برخ وشيخ بالبحر قال كون امير ابا موسى وابن عبلج
الخواص وابي حفص كلها مذكور في كتاب الاحياء قال الحجة [illegible] ولا يستبعد
ان يرضى الله عن عبد بما يغضب على غيره فيها اختلف معانيها في القرآن تنبيهات
على ذلك لو فطنت وفهمت فجميع قصص القرآن تنبيهات لاولي البصائر والا
بصار

رسائله

من سطوا

من سطوا البابعين الاعتبار وانما [illegible] عنده دون الاعتراض [illegible] الاسماع ثم اخذ بذكر بعض
تلك الفضائح والمنتهيات واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
وقوله ان الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه ان يقول اعمل ما شئت فقد غفرت
لك فمعنى انه اذا احب الله عبدا تاب عليه قبل الموت فلم يضره الذنوب الماضية وان
كثرت ويعوله بالآخرة وان عظمت كما لا يضر الكفر الماضي كذا يعيبوله بعد الاسلام وقد
اشترط الله للمحبة غفران الذنب فقال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر
لكم ذنوبكم ومعنى ثاني للحديث الاول انه عصمه من الذنوب الى وهم الملاحدة وسموا
الاسماعلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه و
الخرمية لاباحتهم المحرمات والسبعية لزعمهم ان النطقاء بالشرائع سبعة آدم و
نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل
اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى
في الدين وبهم يهتدى وهم متفاوتون في الرتب والباطنية لادعائهم ان باطنه
وفي شرح المواقف قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره
المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتمسك
بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة و
ظاهره من قبله العذاب انتهى قال الرازي الاخلاص فعل يكون الوصف
المنوع عليه خالصا من غير ان يشوبه غيره فمن يصدق وغرضه محض الرياء فهو مخلص
ومن يصدق وغرضه محض التقرب الى الله فهو مخلص لكن العادة جرت بتخصيص
اسم الاخلاص بتجريد قصد التقرب الى الله تعالى عن جميع الشوائب كما ان الالحاد
ميل عن اي شيء كان ولكن خصه العرف بالميل عن الحق فمن قذف عائشة
رضي الله عنها بالزنا لرده النصوص كالذين يرمون المحصنات المؤمنات الغافلات
الى هو الكتاب المبين كفر قال جار الله ولو يكتب القرآن كله وفتشت عما اوعد به
العصاة

المحرمات

مطلب تفصيل [illegible] قذف عائشة رضي الله عنها

تلبيت

ثم ان الله عز وجل قد غلظ تغليظا في افك عائشة رضي الله عنها وانزل من الايات القوارع المشحونة
بالوعيد الشديد والعقاب البليغ والزجر العنيف واستعظام ما ركب من ذلك واستفظاع
ما اقدم عليه ما لم ينزل فيه على طرق مختلفة واساليب متفننة كل واحد منها كاف في بابه
ولو لم ينزل الا هذه الثلث لكفى بها حيث جعل القذفة ملعونين في الدارين جميعا وتوعدهم
بالعذاب العظيم في الآخرة وبان السنتهم وايديهم وارجلهم تشهد عليهم بما افكوا وبهتوا وانه
يوفيهم جزاءهم الحق الواجب الذي هم اهله حتى يعلموا عند ذلك ان الله هو الحق المبين فاوجز
ذلك واشبع وفصل واجمل واكد وكرر وجاء بما لم يقع في وعيد المشركين عبدة الاوثان الا ما
هو دونه في الفظاعة ولقد برأ الله اربعة باربعة برأ يوسف بلسان الشاهد وشهد شاهد
من اهلها وبرأ موسى من قول اليهود فيه بالحجر الذي ذهب بثوبه وبرأ مريم بانطاق ولدها
حتى نادى من حجرها اني عبد الله وبرأ عائشة بهذه الآيات العظام في كتابه المعجز المتلو على وجه الدهر مثل هذه
التبرئة بهذه المبالغات فانظر كم بينها وبين تبرئة اولئك وما ذاك الا لاظهار علو منزلة رسول
الله صلى الله عليه وسلم والتنبيه على انافة محل سيد ولد آدم وخيرة الاولين والآخرين وحجة الله على العالمين ومن
اراد ان يتحقق عظمة شانه وتقدم قدمه واحرازه لقصب السبق دون كل سابق فليتلق
ذلك من آيات الافك وليتامل كيف غضب الله في حرمته وكيف بالغ في نفي التهمة عن حجابه و
قال الرازي ثم وصف الله طعن اليهود في مريم وطعن المنافقين في عائشة بانه بهتان
عظيم دال على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم
فان قلت لم كرر هذه المسئلة التي نكفر قاذفها رضي الله عنها قلت تنبيها بكثرة الله
التكرر لشدة اهتمامها وطهارة ذيلها والاستهانة والاستخفاف بها ايس بالمعصية الثابت
كونها معصية بقطعي كبيرة كانت او صغيرة اي عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجري مجرى
المباحات كفر والاستهزاء على الشريعة والاول بالشريعة ويسمى دينا من حيث انه يطاع
بها وملة من حيث انها يجتمع عليها وتندرج في الاستهزاء بواضعها وشارعها اي الله ومظهرها
اي الرسول ومكذبها وبكل ما دلت دلالة قطعية عليه كالانبياء والملائكة والجنة والنار
وما شاكل ذلك كفر وعلى هذه الاصول الثلثة الاخيرة ينبني هذه الكتب المذكورة بتفريع

ماذكر

يعلموا

الا باشم

بعض

قال الكفر ثلثة

ماذكر في الفتاوى من انه اي والآيات بان يكون حرمته لغيره كما في لحم المخنوق او المسروق من السارق
والغاصب او ثبتت بدليل ظني كلواطته بامراته او جاريته والا وبعضهم الى فرق اي تفرق
في دين النبي تحريمه وذلك انما يكون بالدليل القطعي فالاول كنكاح المحارم نسبا او رضاعا
او مصاهرة او شرب الخمر او اكل ميتة او شرب ابوالها او تناول دم او تناول لحم خنزير
من غير ضرورة والثاني كنكاح الاجنبية المعتدة وتناول المغصوب والمسروق من غير ضرورة
فكما في كون اعتقاد حرمته حلالا بالاجماع فكل ما في صور الفرق كما في صور عدم الفرق
من غير عكس كلي لغة فالكافر والحرام في الصورة الثانية اعم مطلقا في الاول تعالى وقال الحرام
سواء لغيره اعم او اخص هذا احلال لتزوج المتعة او الحكم بالحل فهو انه يكفر ولو عني ان يجوز
الجمع بين الاختين بالنكاح او ان يكون الخمر حراما الى الان او قتل النفس او الظلم فانه يكفر
والضابط ان ما كان حلالا في زمان وشريعة فمن حل لم يكفر وما كان حراما في كل زمان وشرع
فمن حل كفر الا تحرمه اي وقال السوادي في الروضة الصواب انه لا يكفر في مسئلتي
التمني ولو استحل وطء امراته الحائض في فرجها يكفر مطلقا وعن محمد انه لا يكفر مطلقا في الصحيح
لان النص الدال على حرمته وهو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن ظني مع ان الحرام حرام لغيره
وفي بعض الفتاوى في الزخيرة استحلال حال الحيض ليس بكفر الا ترى ان جماع الزوج
التي لو وقع في حال الحيض يحلها للاول وعن الامام التاسع رحمه الله يطا وطأ حرام فوطء
امراته حال الحيض او التي طاهرتها لا يحنث الا ان ينوي ذلك وقيل ان استحل متاولا بان
النهي للتنزيه لا يكفر وان استحل مع اعتقاد حرمته كفر في الصحاح قديم وفي استحلال اللواطة
بامراته او جاريته يكفر لكنه لا يكفر على الاصح وفي لفظ بعض الفتاوى وهو الصحيح وفي ذلك البعض
من الفتاوى اذا وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او سخر بامر من اوامره او
انكر وعده او وعيده يكفر اذا كان الجزاء ثابتا بالقطع ولا وجه لذكر هذا القيد اصلا ولو
ابدل من لفظ الجزاء لفظ الشرط وابدا اذا كان جانب الشرط ثابتا بدليل قطعي على معناه
اذا دل على امتناع اتصافه بذلك ووجوب اتصافه بنقيضه او على ان ذلك الاسم من اسمائه او
الامر من اوامره او الوعد والوعيد منه فكفر الواصف والساخر ثابت واما اذا دل على المذكورات

او انكر النعمة او لحية او التاج او او الطرآن او او القراطا او الكتاب او الصحايف المكتوب فيها الا اعمال يكفر صلى 2 الدين

نبلاس

السلعة

ولو استخف سنة النبي عم كفر ولو قيل له سَوِّ شاربك فانه سنة فقال لا افعل ولو سنة كفر وكذا
سائر السنن كالسواك والطيلسان ونحوهما ولو قال لها كار ايد سبلت ست كفر اذا استخف
بالسنة ولو كان لما يشق عليه لا يكفر صلاح الدين

نظر فلا كفر في مسئلة تصغير الحرام لكان هو صوابا وقع في نحله وفي ذلك البعض من الفتاوى
ولو قال اي عبد الله وإلحق حرف التصغير بالفارسية وهو الكاف با قيل يكفر لانه صغر
الكاف اليه وقيل ان تعمد كفر والا فلا لان هذا الجمع من الضاد والقاف اليه جعل
اسما للرجل والاسبل ان التصغير اذا اعتبر عنه بهذا الاسم سوى جهل الصيغة كما قال درد
ازرسبك وبزرك سرك ويراد به تصغير الكلمة وذكر الرأس لا تصغير اللحية والرأس
واعلم ان مسئلة وصف الله بما لا يليق به كما هو من مذهب الجسمية والمشبهة
والكرامية والمعتزلة وسائر اهل الملل والنحل ليس من قبيل الاستهانة والاستهزاء به
لان الواصف لله تعالى بما وصفه به يزعم انه هو المعظم لله فلم تندرج كل تحت اصل
الاستهانة والاستهزاء الذي لم يمكن اندراجها تحت الاستحلال باعتبار انه
المتعلق بالافعال وان الوصف فعل لسان نعم ذلك والا فذكرها ههنا استطرادي
وكذا يكفر لو تمنى ان لا يكون نبي مقطوع بنبوته من الانبياء لا كذى القرنين ولقمان
الذين نبوتهما محتملة بمعنى لئن لا يوجد بجوهر ذاته او يوجد ولا يتصف بالنبوة بل
قصد الاستخفاف والاستهانة او قصد عداوته ولو تمنى ذلك لا على سبيل الاستخفاف
او على سبيل العداوة فلا كفر هكذا يفهم من كلامه وقد صرح به في بعض الفتاوى فيلزم
ان لا يكون من قال ليت محمدا صلعم لم يوجد او لم يبعث بالشرائع حتى لا اعرف ما لا يطابق
فاعذروه فيه نظر ولو عاب نبيا كفر ومن فروعه انه لو قيل آدم كان حائكا فقال ليس
ماهة جولاه بچگان باشيم او قيل ان رسول الله صلعم لهذا الحل يحب اصابعه
اين بى ادبيست او قال لنبي قد حبش كفر ولو قال الاعمى عليه فلا ولو قال لنبيا
صلعم دزد وشيك او جركين جامه او ناخن دراز او شعر موي كنى او اذا قيل انه يحب
الدباء او الهريسة فقال انا لا احبه كفر ان كان بطريق الاستخفاف ولو قيل لها حلق
لا سك او قلم اظفارك فانه سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر مطلقا وقال النواوى
في الروضة لا يكفر الا ان قصد الاستهزاء او ما يتعلق بالانبياء ما ذكر في بعض
الفتاوى ان مومنا اذا قال ان كان ما يقوله الانبياء حقا فقد نجونا يكفر لانه شك وفي

الانبياء اقول ان لم يقل ذلك على سبيل الشك بل على سبيل الرفق العنان في الوعظ والنصيحة لم يكفر
كرجل مومن من آل فرعون يكتم ايمانه فانه قال في حق موسى وان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك
صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم ولم يكفر وكذا لا يكفر لو ضحك على وجه الرضى والاختيار ممن تكلم
بالكفر اما اذا كان الكلام الموجب للكفر عجيبا غريبا يضحك السامع بالعروض فانه ليس سلطا
فلا يكفر السامع واما المتكلم بالاختيار فكافر وكذا لو جلس انسان على مكان مرتفع بينهما
بالمذكر او المدرس وحوله جماعة يسالونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد او
نشبها بالمعلم فقد ضربه وجلس القوم حوله كالصبيان وضحكوا منه واستهزؤا به
يكفرون جميعا وقال النواوى في الروضة الصواب ان لا يكفر في مسائل النشبة وكذا يكفر لو
الحق جارية بالكفر او عقلها الردة لتبين من زوجها وقيل ان علمها وامرها بالرق يكفر وان
علمها ولم يامرها بها فلا وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا في كل منهما يكفر وان
وافق فعله ذلك في كل من المسئلتين الكعبة وكذا لو صلى في ثوب نجس ومسجد للثياب
الطاهرة في كل من هذه المسائل خلاف بين العلماء قال النواوى في الروضة مذهبنا ومذهب
الجمهور انه لا يكفر ان لم يستحل بفعله فلو وقع في جماعة قاموا الى الصلوة فاستحى من اظهار علم
الوضوء او من ترك الصلوة فقام معهم وصلى بلا طهارة او كان حاربا من العدو فصلى يدورها
فيل لا يكفر لعدم الاستهزاء فيل وينبغي لمن اضطر اليه ان لا يقصد بالقيام والركوع والسجود
وسائر افعال الصلوة واذكارها تمام الصلوة واذكارها واذا صلى على مكان نجس
او لعذر بعيب او ابرة او جنب او محدث او مجنون عمدا لا يكفر اجماعا ولو تحرى ووقع
تحريه على جهة وتركها وصلى الى جهة اخرى اختلف المشايخ في كفره وقال الحلواني النظر انه
ان فعل ذلك على وجه الاستهزاء يكفر والا فلا الا بغير ذلك من الفروع ثم المسائل المذكورة
في هذا النوع الفصل من اوله الى المسئلة المتممة فروع استحلال المعصية ومنها الى آخرها
من فروع الاستهزاء والاستهانة والاستخفاف والياس الى ما يلزم ان يكون
الخارجي العاصي كافرا الياس من روح الله بناء على قاعدته وهو ان مرتكب المعصية كافر
والكافر لا يغفر له وان يكون المعتزلي كافرا لما بينه ومن قواعد الاسلام اهل السنة

ان لا يكفر احد من اهل القبلة. قال في شرح المقاصد هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين
كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله بالكليات والجزئيات جميعا وما اشبه ذلك فمن واظب طول
العمر على الطاعات والعبادات باعتقاد قدم العالم او نفي الحشر او نفي العلم بالجزئيات فهو ليس
من اهل القبلة باعتبار الارادة ولا نزاع في كفره بذلك الاعتقاد وكذا بصدور شيء
من موجبات الكفر عنه ثم هؤلاء المتفقون على ما ذكر قد اختلفوا في اصول سوى ذلك كمسئلة الصفات
وخلق الافعال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع لاحد ان الحق
فيه واحد وهل يكفر منهم من يخالف الحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا فذهب الشيخ والاكثر
الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه اشعر الشافعي وهو المروي عن ابي حنيفة وعليه اكثر الفقهاء
وابى ذلك بعض الامام الرازي موافقة بعض المتأخرين من المعتزلة ومن اصحابنا من قال بكفر
المخالف وقال قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الله للاعمال وكفر
المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر
من شك في كفره فهو كافر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا
قال في المواقف لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة
او انكار ما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات
واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وقال في بعض كتبه ومنه التنجيم خلافا للفقهاء
في معاملتهم خلاف ما هو خارج عن شأنهم هذا قلنا هذا الشخص يائس وكونه قنوطا من روح
ورحمة لانه على تقدير الكفر او العصيان لا ييأس من ان يوفقه الله تعالى للتوبة والايمان و
العمل الصالح انتهى وفي بعض كتب الفروع من الصغائر القريبة من الكبيرة اليأس من رحمة الله والامن
من مكره هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القران ومحالية
الرؤية كما هو المشهور من المعتزلة او سب الشيخين او لعنهما كما هو الظاهر من الروافض
او بامثال ذلك مشكل لانه يلزم ان يكفر المعتزلة مثلا وان لا يكفر ويمكن دفع الاشكال
بان المعتزلي في مسئلة خلق القران مثلا غير كافر باعتبار قاعدة اصول الدين كافر باعتبار
قاعدة الفروع على ما اشير اليه في المواقف فمن لا يكفره طائفة ومن يكفره طائفة اخرى فلا بد من

الجمع

الجمع بين مذاهب طوائف اختلفوا في قواعدهم ولو سلم ان الفريقين متحدين واحد فهو باعتبار
انه كلامي لا يكفر وباعتبار انه فقهي يكفر. فلا اشكال على ان المذكور في بعض الفتاوى
ان بعض الفقهاء قالوا ان المراد بالقرآن هو الكلام اللفظي المسموع وبعضهم قالوا
المراد بخلقه نزوله وعلى كل من الوجهين فلا يكفر في القول بخلقه وقد ذكر في الاصول ان
الامام القائل بخلق القرآن كافر محمول على النسخ لا على الحقيقة فالقائل به مبتدع ضال
لا كافر وفي بعض فتاوى الاصحاب الحنفية ان من ارتد والعياذ بالله تعالى حرم امرأته فيجب عليه
اذا اسلم تجديد النكاح ويستبرئ والمولود الحاصل منهما في الارتداد ولد زنا ولا
تقبل له منه عبادة ويستحق القتل وان ابى بعد الاستتابة ثلاثا ومع العامي لا يجد به عالم
يرجح علما اذا او عمل ولو زال الارتداد ذهب الكفر الا القتل الا اذا ارتد
بسبب الرسول صلى الله عليه وسلم او بسب احد من الانبياء ولو كان سكران فانه في شتم
لم يقتل حدا كالزنديق والساحر والطائف واذا سب الله او ارتد بغير سب واحد من
الانبياء ثم تاب فانها لو اسلم لم يقتل وهذا مذهب ابي بكر الصديق رضي الله عنه والامام
الاعظم والثوري واهل الكوفة والمشهور من مذهب مالك واصحابه وقال الخطابي
لا اعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب قتل من كفر بسب النبي صلى الله عليه وسلم
وقال ابن سحنون المالكي اجمع العلماء ان شاتمه كافر وحكمه القتل ومن شك
في عذابه وكفره كفر قال الله تعالى ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا سنة الله
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سب نبيا فاقتلوه ومن سب اصحابي فا
ضربوه ولو ارتدت المرأة فقال مشايخ سمرقند والحاكم الشهيد واسمعيل الزاهد
ان هذا الارتداد لا يعتبر في افساد النكاح سدا لهذا الباب عليهن وجبرها الحاكم
فتزوجها على زوجها واقامة على تجديد النكاح على افساد النكاح ولكن تجبر على النكاح الاول
بدينار وفي المنتقى اذا ارتدت المرأة على زوجها فتكلمت بكلمة الكفر والعياذ بالله
والايمان مستقر في قلبها وماتت ماتت كافرة تخلد في النار اذ لا يعذر في تبديل
الاقرار بالانكار بلا قيام سيف على رأسها لكون الايمان ثابتا عنده بالامرين

وهو الاقرار باللسان والتصديق بالجنان

احكام المرتدين وكيفية اسلامهم والمرتد بسب النبي عم

الارادة الشتم بالنبي

الاعمال

[illegible]

عند اصحاب الحديث نعم ان في الشي بحثين الاول بحث معنوي وهو ان الموجود عند اهل
السنة كما مر في صدر الكتاب مساو وكان وان الشيئية تساوق الوجود والثبوت
والعدم يرادف النفي كترادف المعدوم والمنفي فكل شي موجود وكل موجود شي وكل
معدوم لا شي وكل لا شي معدوم وهذا الحكم ضروري لم ينازع فيه الا ان اكثر المعتزلة قالوا
فالوا المعلوم ان لم يكن له تحقق وتقرر في نفسه فمعدوم ممتنع ومنفي وان كان ثابت في الخارج
ومتحقق ومتقرر فيه وشي ثم الثابت ان كان له كون في الاعيان فموجود وان
لم يكن فمعدوم ممكن فالمعدوم الممكن عندهم متحقق ومتقرر وثابت في الخارج وشي
على التحقيق حتى التزم بعضهم جواز ان يثبت ان يتحقق ويتقرر في الخارج رجل معدوم
على فرس معدوم وعلى راسه المعدوم قلنسوة معدومة ويبيع البيع المعدوم
العمان المعدوم لذلك الفرس ويبيع البيع المعدومة بسيف معدوم يركض نحو الغنار
والثاني بحث لفظي مبني على تفسير لفظ الشي وهو ان الموجود والشي في اللغة على الموجود
ما عليه اهل السنة وقال بعض المعتزلة الشي اعم من الموجود مطلقا ومعناه لتحقيق
المعلوم المتناول للممتنع وغيره ويبطله قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا نفي
الشيئية عن المعدوم والمخبر المخبر له يصح نفيه وقال جماعة اخص منه مطلقا
فقيل هو القديم وقيل هو الحادث وقيل هو الجسم ويبطل اختصاصه بالقديم
قوله والله على كل شي قدير اذ القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم والاصح
في الاطلاق الحقيقة وبالحادث قول لبيد الا كل شي ما خلا الله باطل لان الاصل في
الاستثناء ان يكون المستثنى فيه متصلا وبالجسم قوله ولا تقولن لشي اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله فحاصله والمعدوم اي سواء كان ممتنعا او ممكنا ليس بشي
اي ثابت متقرر في الخارج اما ان المعدوم الممتنع ليس بشي فبالضرورة والاتفاق
بيننا وبين المعتزلة كلهم واما ان المعدوم الممكن ليس بشي فبالضرورة عقلا ووجوه
تنبيهية ذكرت في المطولات منها ان ذكر البعض من المعتزلة يلزمه ان يكون
محال الحركات والاكوان امورا معدومة وان لا يعلم وجوده الا بدليل اه وحل ...

هذا الاجمال بتبيينه وسقط ظاهره انما يكون واردا في البحث الاول دون الثاني
لوجوه الاول ان معناه حينئذ يكون مسألة من مسائل الكلام والكتاب فيها لا في مسائل
اللغة علم اللغة والثاني انه بمجرد النزاع يختص في الاول دون الثاني فانه فيه لا يرد
شيئا من مذاهب الخصوص المطلق الثلثة والثالث انه اذا كان واردا في الثاني ينبغي
ان يقال الشي ليس بمعدوم او لفظ الشي لا يطلق على المعدوم اذ الكلام يكون
في الشي اولا وبالذات لا في المعدوم بخلاف البحث الاول فان الكلام فيه
اولا وبالذات في المعدوم وثبوته فتردد المراد بين البحثين وفي عبارة الشارح
معدوم تعيين الاول لا تخلو عن سماجة وفي دعاء الاحياء للمؤمنين والمؤمنات الاحياء
لانفسهم وللمؤمنين والمؤمنات الاموات وصدقتهم عنهم لهم نفع لهم خلافا للمعتزلة
وعلى التنزل منهم من اجابة الاصح للعبد على الله يلزمهم ان لا يكون للدعاء نفع للاموات
والاحياء حتى لا يكون نفع لدعاء الرجل لنفسه فينسد باب من العبادة وهو
باب الدعاء ومنه الدعاء للنبي صلى الله عليه وسلم وقد عرف الله طريقه بامره ونهيه في كتابه فقال
ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وقال لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضا ولما كان الرسول
قد يكون بعض النبي وكان الملائكة رسل الله علمنا انه وسائر الانبياء والملائكة مخصوصون
بهذا النوع من الدعاء واما قوله صلى الله عليه وسلم اللهم صل على ال ابي اوفى وقوله او لئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته فقيل
لانه لان الصلوة حق الله وله ان يتصرف في حقه اي حق من
شاء سيما اذا كان من احبائه واما الملائكة فهم جنود الله ومامورون باوامره
كصلوة الله عليهم المذكور في بعض الفتاوى ان الصلوة عند ذكر النبي صلى الله عليه وسلم عند
الطحاوي يجب في كل مرة كما اذا سمع اسم الله يجب على السامع في كل مرة ان
ان يعظمه فيقول سبحان الله او تبارك الله فينبغي الصلوة دينا في الذمة فتقضى
بخلاف ذكر الله لان كل وقت محل للاداء للذكر فلا يكون محلا للقضاء وعند الكرخي

في

لا في الصلوة في اليوم الاثنين فيل يكفي في المجلس من كسجع التلاوة وبه يفتى وعن
ابراهيم النخعي ان السلام يجزي عن الصلوة على النبي صلعم وفي الاحياء قال بعضهم كنت
اكتب الحديث واصلي على النبي صلعم ولم اسلم له فرايت النبي صلعم في المنام فقال لي اما
تتم الصلوة في كتابك فما كتبت بعد ذلك الا صليت وسلمت ولايجب الدعوات عند
ذكر الصحابة ، تمسكت المعتزلة بان القضاء لا يتبدل والجواب ان ذلك مسلم لكن من
القضاء رد البلاء واستجلاب الرحمة واستحصال المطلوب وقضاء الحوائج بالدعاء والصدقة
كما ان الترس سبب لرد السهم والماء سبب لخروج النبات من الارض وليس من شرط
اعتراف العاقل بقضاء الله وبانه لا مرد له ان لا يحمل السلاح في الحرب ولا يسقي الارض
بعد بث البذر فيها فانك ان لم يسبق القضاء بالنبات نبت بلا سقي وان لم يسبق فلا
فائدة للسقي بل ربط المسببات بالاسباب هو القضاء وترتيب تفاصيل المسببات
على تفاصيل الاسباب على التدريج هو القدر والذي قدر وقوع الخير او الشر او دفع الخير
او الشر قدر له سببا فلا تناقض في نفس الامور عند من انفتحت بصيرته كذا في الاحياء
ولنا ما ورد في القرآن من مثل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء
الحسنى وقوله وقال ربكم استجب لكم وقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله
حكاية والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان
وفي الاحاديث الصحاح من ان الدعاء الى قوله ادعوني استجب لكم وقوله اذا سألك
عبادي عني الاية وفي الاحياء آداب الدعاء المقربة من الاجابة عشرة الاول
ان يترصد الداعي لدعائه الاوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة ورمضان من الشهور ويوم
الجمعة من الاسبوع ووقت السحر من ساعات الليل فيتحرى يوم عرفة ويوم جمعة وشهر رمضان
الثاني ان يغتنم الاوقات الشريفة كوقت زحف الصفوف في سبيل الله ونزول
الغيث والصوم والسحر وما بين الاذان والاقامة وعقب الصلوات المكتوبة الثالث
ان يستقبل في دعائه القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض ابطيه ويمسح بهما
وجهه في آخر الدعاء الرابع ان يفترق رجاؤه بالاجابة بحيث لا يمكن ان يحتمل ذكر الله وقبل الصلوة على

[margin: علتي جو ... من القضاء رد البلاء فلا تستدل ... انه ... [illegible]]

النبي صلعم ويختم بها الخامس ان يخفض فيه صوته بين المخافتة والجهر السابع ان لا يتكلف السجع
الثامن ان يتضرع فيه الى الله ويخشع ويرهب التاسع ان يلح فيه ويكرره
ثلاثا العاشر وهو الادب الباطن الاصل في الاجابة السبب التوبة ورد
التوبة ورد المظالم والاقبال على الله بكنه الهمة ، ثم الساعة والقيامة
الكبرى وهو حشر اهل السماوات السبع والارضين السبع من الملائكة والجن
والشياطين والناس والوحش والسبع والطائر وغيرها وحشرهم حفاة عراة عزلا
ركبانا ومشاة وعلى وجوههم في ارض بيضاء عفراء كقرصة النقي قاع صفصف
لا ترى فيها عوجا ولا امتا تحقق ان لن يتخلف منها آتية لا ريب فيها واما تعيين زمانها
ووقوعها واما العلم بزمان وقوعها فالمستفاد من نص القرآن والحديث انه غير
حاصل لمن عدا الله سبحانه وتعالى قال الله تعالى يسألونك عن الساعة ايان
مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السماوات
والارض لا تأتيكم الا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن
اكثر الناس لا يعلمون وقال ازفت الآزفة ليس لها من دون الله كاشفة وقال
ان الساعة آتية اكاد اخفيها وفي الكشاف اي اكاد اخفيها فلا اقول هي آتية
لفرط ارادتي اخفاءها ولولا ما في الاخبار باتيانها مع تعيين وقتها من اللطف
لما اخبرت وفي مصحف ابي اكاد اخفيها من نفسي وفي بعض المصاحف اكاد
اخفيها من نفسي فكيف اظهركم عليها وقال جبرائيل لرسول صلعم فاخبرني
عن الساعة فقال ما المسؤول عنها باعلم من السائل في خمس لا يعلمهن الا الله
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية وقال مفاتح الغيب خمس
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية قال حجة الاسلام قال
بعضهم كنت عند ممشاد الدينوري فقدم فقير وقال السلام عليكم هل هنا موضع
نظيف يمكن للانسان ان يموت فيه قال فاشاروا اليه بمكان وكان ثمة
عين ماء فجدد الفقير الوضوء وركع ما شاء الله ومضى الى ذلك الموضع ومد رجليه ومات

[margin: مطلب بحث القيامة الكبرى وهو ...]

[margin: وفي بعض ج]

[margin: مطلب لا علم وقت موته ... [illegible]]

وكان ابو اسحق الاسفرايني ان ينظر مضاحكة في مجلسه امرأة تواجدا فقال مولى فخاف
للمرأة فلما بلغت باب الدار التفت اليه وقال قد مت ووقعت ميتة وقال
شيخ الشيوخ المحققين صدر الملة والدين القونوي رحمه الله من عباد
الله من يعلم الغيب والمرض على الخمس فقال وقد رأيت جماعة يعلمون متى
يموتون والذين يموتون ويعلمون ما في الارحام حال حمل المرأة والله وقيل لحمل الخ
ذكرا م انثى مع ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الساعة قال انها في خمس لا يعلمهن الا الله
ثم تلا ان الله عنده علم الساعة الى اخر السورة فهذا اشكل الامر فان من اطلعه الله
على بعض هذه الغيوب او كلها لم يمكنه ان يدفع عن نفسه المعرفة والعلم بذلك ولم يمكنه
انكار الحديث والقرآن قال فتعين ان يكون المراد بقوله لا يعلمها الا هو انه
مطلقا لا يعلمهن الا الله انه لا يعلمهن احد بذاته ومن ذاته الا الله لكن قد يعلم
غيره اياها بتعليم الله اياها واطلاعه عليها فلا تنافي بين الوجدان ومعنى النص وقال
الشارح في شرح المقاصد ليس في قوله فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
للعموم بل مطلق هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض
الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء على وجه الاتصال فهذه صحة النصوص
تعبيدا لا ينفعهم من ذكرها واطلاعها اصلا لكنه كما عرفت ضرورة كثيرا ما يضطر الى
ومن يعلم ان للقرآن بطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن او الى سبعين بطنا كما ورد
في الحديث فلا بد من حامله على ظاهر ان يتكرر احكام باطنه اذا سمعها وان يرد كل الى
على الخبر بها وما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة جمع شرط بفتح
الراء وهو العلامة اي علاماتها من ان يقل العلم والرجال ويكثر الجهل والنساء
حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد ويكثر شرب الخمر والاموال حتى يخرج الرجل
زكوة ماله فلا يجد احدا يقبلها منه ويحسر الفرات عن كنز من ذهب فمن حضر فلا
يأخذ منه شيئا او عن جبل من ذهب يقتتل الناس عليه فيقتل من كل مائة
تسعة وتسعون وحتى تعود ارض العرب مروجا وانهارا وان يتخذ الرجل الفيء دولا والامانة مغنما

والزكوة

والزكوة مغرما وان يتعلم لغير دين الله ويطيع امرأته ويعق امه ويدني صديقه ويقصي اباه
وان يظهر الاصوات في المساجد ويسود القبيلة فاسقهم ويكون زعيم القوم ارذلهم
ويكرم الرجل مخافة شره وان يظهر القينات والمعازف وحتى يلعن آخر هذه الامة
اولها فاذا وقع فارتقبوا عند ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وآيات
تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع وان يمر الرجل على القبر فيتمرغ عليه ويقول يا ليتني كنت
مكان صاحب هذا القبر وان يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وان يكلم
السباع الانس والرجل عذبة سوطه وشراك نعله ويخبره فخذه بما احدث اهله بعده وان
ان يملك العرب رجل اجلى الجبهة اقنى الانف من عترة النبي صلى الله عليه وسلم من اولاد فاطمة
تواطئ اسمه اسمه واسم ابيه اسم ابيه يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
يرضى عنه ساكن السماء وساكن الارض لا تدع السماء في زمانه من قطرها شيئا الا صبته
مدرارا ولا تدع الارض من نباتها شيئا الا اخرجته وهو المهدي يعيش ويمكث عدده
سبع سنين او ثمان سنين او تسع سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون والصحيح ان الائمة
كلها خلفه [illegible] وما ذهب اليه الامامية من انه هو محمد بن
حسن العسكري فليس بصحيح على ان الحديث الصحيح قد دل على ان اسم ابي المهدي
عبد الله لا الحسن ومن خروج الدجال ومعناه الكذاب والسحار او المموه للشيء
غاية التمويه او السياح في اوجه الارض وهو رجل شاب احمر قصير جسيم افحج جفال
الشعر جعد قطط اعور العين اليمنى واليسرى كان عينيه عنبة طافية مكتوب
بين عينيه كافر او ان شئت ممسوح العين عليها ظفرة غليظة مكتوب بين عينيه
كافر يقرأه كل مسلم من كاتب وغير كاتب او شئت مطموس العين ليست بناتئة ولا حجراء
مكث ابواه ثلثين عاما لا يولد لهما ولد ثم يولد لهما غلام اضر ابوه طوال ضرب اللحم
كان انفه منقار وامه امرأة فرضاخية طويلة اليدين معه جنة ونار فناره جنة
وجنته نار انه خارج خلة بين الشام والعراق فعاث يمينا وعاث شمالا

ومعه يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة ومن امة رسول الله صلى الله عليه وسلم
الفا عليهم السيجان يلبث في الارض اربعين سنة السنة كالشهر والشهر كالجمعة
والجمعة كاليوم واليوم كاضطرام السعفة بالنار او اربعين يوما يوم كسنة ويوم
كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كايامكم وصلوات الايام الطوال يكرر على
مقادير الايام المعهودة ويشرع في الارض كالغيث استدبرته الريح فلا يرى قوم
الا يهبط في اربعين ليلة غير مكة وطيبة فانهما محرمتان عليه كلما اراد ان
يدخل منهما استقبله ملك بيده السيف صلتا يصده عنها وان على كل نقب منها ملائكة
يحرسونها فيأتي القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيأمر السماء فتمطر والارض فتنبت فتروح
عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرى واسبغه ضروعا وامده خواصر ثم ياتي القوم
فيردون عليه قوله فينصرف فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة
فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل ثم يدعو رجلا ممتلئا شبابا فيقطعه
جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك وان بين يديه ثلث سنين سنة
تمسك السماء فيها ثلث قطرها والارض ثلث نباتها والثالثة تمسك السماء ثلثي قطرها
والارض ثلثي نباتها والثالثة تمسك السماء قطرها كله والارض نباتها كله فلا يبقى
ذات ظلف ولا ذات ضرس من البهائم الا هلكت وان من اشد فتنته انه ياتي الاعرابي
فيقول ارايت ان احييت لك ابلك الست تعلم اني ربك فيقول بلى
فيتمثل له نحو ابله كاحسن ما يكون ضروعا واعظمه اسنمة ويأتي الرجل قد مات
اخوه ومات ابوه فيقول ارايت ان احييت لك اباك واخاك الست تعلم اني
ربك فيقول بلى فيمثل له الشياطين نحو ابيه ونحو اخيه ومن خروج دابة الارض في
الناس ومن لبث بها اهلب كثير الشعر لا يدري ما قبله من دبره من كثرة الشعر
وفي الكشاف جاء في الحديث ان طولها ستون ذراعا لا يدركها طالب ولا يفوتها
هارب وروي لها اربع قوائم وزغب وريش وجناحان وعن ابن جريج في وصفها
راس ثور وعين خنزير واذن فيل وقرن ايل وعنق نعامة وصدر اسد ولون نمر وخاصرة هرة

وذنب كبش وخف بعير وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عليه السلام
وعن ابي هريرة فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وعن علي لا يخرج الا راسها
ورأسها يبلغ اعنان السماء او يبلغ السحاب وعن الحسن لا يتم خروجها الا
بعد ثلثة ايام وعن علي رضي الله عنه انها تخرج ثلثة ايام والناس ينظرون فلا يخرج الا
ثلثها وروي عن رسول الله صلعم انها تخرج من المسجد الحرام وروي انها تخرج ثلث
خرجات تخرج باقصى اليمن ثم تكمن ثم تخرج بالبادية ثم تكمن دهرا طويلا
فبينا الناس في المسجد الحرام فما يهولهم الا خروجها من بين الركن حذاء دار بني
مخزوم عن يمين الخارج من المسجد فقوم يهربون وقوم يقفون نظارا وروي
تخرج من اجياد وروي من الصفا فتكلم الناس بالعربية بلسان ذلق فتقول
ما يدل عليه القرآن في قوله تعالى ان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون يعني
ان الناس كانوا لا يوقنون بخروجي لان خروجها من الآيات وتقول الا لعنة
الله على الظالمين وعن السدي تكلمهم ببطلان الاديان سوى دين الاسلام
وعن ابي عمر تستقبل المغرب فتصرخ صرخة تنفذه ثم تستقبل المشرق ثم الشام
ثم اليمن فتفعل مثل ذلك وروي بينا عيسى عم يطوف بالبيت ومعه المسلمون اذ
تضطرب تحتهم وتتحرك تحرك القنديل وينشق الصفا مما يلي المسعى فتخرج الدابة
من الصفا ومعها عصا موسى وخاتم سليمان فتضرب المؤمن في مسجده او
فيما بين عينيه بعصا موسى فتنكت نكتة بيضاء فتفشو تلك النكتة في وجهه
حتى يضيء لها وجهه او فتترك وجهه كانه كوكب دري وتكتب بين عينيه
مؤمن وتنكت الكافر بالخاتم في انفه فتفشو النكتة حتى يسود لها وجهه وتكتب
بين عينيه كافر وروي فتجلو وجه المؤمن بالعصا وتخطم انف الكافر بالخاتم
ثم تقول للناس يا فلان انت من اهل الجنة ويا فلان انت من اهل النار
ومن خروج ياجوج وماجوج هما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف
وقد يهمزان معا وقد يهمز الاول فقط وهما اولاد يافث بن نوح كما عليه الاكثر

وقيل ياجوج من الترك وماجوج من الجيل والديلم وقيل هم كثير من اولاد آدم
اضعاف سائر ذرية آدم لان الرجل منهم لا يموت حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون
السلاح ومنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من
طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر وهم الآن متمكنون في مكان بين
السدين اي الجبلين وذلك المكان منقطع ارض الترك فاذا بلغ ذو القرنين ذلك المكان
وجد من دونهما قوما صالحين هم الترك لا يكادون يفقهون قولا اي لا يكادون يفهمون
الا بجهد ومشقة من اشارة ونحوها كالبكم وقرئ يفقهون اي لا يفهمون السامع
كلامهم ولا يبينونه لان لغتهم غريبة مجهولة قالوا يا ذا القرنين ان ياجوج وماجوج
مفسدون في الارض قيل كانوا ياكلون الناس وقيل كانوا يخرجون الى ارض
القوم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فهل نجعل لك خرجا على ان تجعل بيننا و
بينهم سدا اي جعلا نخرجه من اموالنا فاستعفى ذو القرنين بماله عن اموالهم وخراجهم
وخراجهم واستعان منهم بفعلة وصناع والآلات لعمل ردما وسدا بينهم وبين ياجوج
وماجوج انهم يحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال
الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا
حتى اذا كادوا يرون الشعاع قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله
فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان ولا
يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيمر اوائلهم على بحيرة طبرية
فيشربون ماءها ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذه مرة ماء ثم يسيرون حتى ينتهوا
الى جبل الخمر وهو جبل بيت المقدس فيقولون لقد قتلنا من في الارض فلنقتل من
في السماء فيرمون بنشابهم الى السماء فيرد الله عليهم نشابهم مخضوبة دما ويستمع
بقية حياتهم ومن نزول عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم من السماء عند المنارة
البيضاء الشرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ
رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه

الا مات

ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلب الدجال حتى يدركه بباب لد فيقتله ثم ياتي
عيسى قوم قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة ثم يكون
هو فيهم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويدعو الى
المال فلا يقبله احد ويترك القلاص فلا يسعى عليها ويذهب الشحناء والتباغض
والتحاسد فيقول له اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا الا ان بعضكم على بعض امراء
تكرمة لهذه الامة فبينما هو كذلك حتى اذا اوحى الله تعالى الى عيسى اني قد اخرجت عبادا لي
لا يدان لاحد بقتالهم فحرز عبادي الى الطور ويبعث الله ياجوج وماجوج وهم
من كل حدب ينسلون فيعيثون في ما سمعت الى ان يحصر نبي الله وحدها فيحصر
عيسى نبي الله واصحابه حتى يكون راس الثور لاحدهم خيرا من مائة دينار لاحدكم
اليوم فيرغب نبي الله عيسى واصحابه الى الله فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم
فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة ثم يهبط نبي الله واصحابه فلا يجدون في الارض موضع شبر
الا ملأه زهمهم ونتنهم فيرغب نبي الله واصحابه الى الله فيرسل الله طيرا كاعناق
البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله او بالمهبل او في البحر ويستوقد المسلمون من
قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين ثم يرسل الله مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا
وبر فيغسل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انبتي ثمرتك وردي بركتك فيومئذ
تاكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى ان اللقحة من
الابل لتكفي الفئام واللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس واللقحة من الغنم لتكفي
الفخذ من الناس فبينما هم كذلك اذ بعث الله ريحا طيبة فتاخذهم تحت آباطهم
فيقبض روح كل مؤمن وكل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج
الحمر فعليهم تقوم الساعة ومن طلوع الشمس من مغربها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث
اذا خرجن لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض وقال لا تقوم الساعة حتى
تطلع الشمس من مغربها فاذا طلعت ورآها الناس آمنوا اجمعون وذلك حين

لا ينفع نفسا ايمانها الخ الآية فهو ما تحقق ثبوته بالقرآن او بالاحاديث المتواترة
حق لا مرية فيه لانها امور ممكنة اخبر بها النبي الصادق وفي القرآن والحديث قال
حذيفة بن اسيد الغفاري الى ان قال وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى
محشرهم ويروى نار تخرج من قعر عدن تسوق الناس الى المحشر وفي رواية والعاشرة
وريح تلقي الناس في البحر وقال رسول الله صلعم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس
من المشرق الى المغرب وقال ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها
وخروج الدابة على الارض ضحى وايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها
قريبا وقال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وفي شرح المقاصد اوّل بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز
بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج
الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلام باندفاع ذلك وبدو الخير
والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب منافع الايام والاوقات او بكثرة
الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة
لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام وانت خبير بان مثل هذا التاويل
في امثال هذه الاحاديث الصحاح المشتهرة الحاكية حكايات ممكنة الوقوع من
الصادق المصدوق ليس مما ينبغي بل يجب ان يرد ويدفع ولا يوهن عقائد
المسلمين الخارج من ظاهر كلام الله وكلام سيد المرسلين والمجتهد
الاجتهاد تحمل الجهد اي المشقة فلا يستعمل فيما لا مشقة فيه فيقال اجتهد
في حمل الرحى ولا يقال اجتهد في حمل خردلة وفي الاصطلاح معنى اخص منه
مطلق وهو يكون اعم وافراد العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية اليقينية
والغير اليقينية وهو استخراج المسألة من دليلها برهانا كان او امارة او
يقرب منه قول الاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود الى الذي هو المسألة العلمية
وذلك لا يكون الا من اهل هذا ومقيد اخص لا يقع الا في المسائل الشرعية الفرعية

الناس كما

اول بعض متاصرا

[illegible]

تكون

الظنية وقد فسر هذا المعنى الاخص في كشف البزدوي بعبارات فقيل هو استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فخرج بتقييد الفقيه استفراغ غيره وسعه
في اي شيء كان وبتقييد الظن بذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي وبتقييد شرعي
بذله وسعه في الظن بحكم غير شرعي ثم الاجتهاد بهذا المعنى انما يكون في المسائل الفقهية دون المسائل
الكلامية وغيرهما ونقل في الكشف والتلويح من حجة الاسلام ان المجتهد
اما مطلق وهو الذي يفتي في جميع احكام الشرع واما مقيد وهو الذي يفتي في بعض دون
بعض فعلى هذا يصح ان يوجد مجتهد في باب الصلوة دون باب النكاح وبالعكس
فيجوز ان يوجد شخصان يكون كل منهما مجتهدا في الآخر واحدهما باعتبار ومقلدا
وما هو عالم باعتبار آخر فقد يخطئ وقد يصيب الى او ظن فالاحتمالات اربعة الاول
ان لا يكون لله تعالى حكم معين في المسألة يتعلق بها قبل اجتهاد المجتهد بل الحكم المتعلق بها
ما ادى اليه رأي المجتهد فقد يتعدد الاحكام الحقة في الحادثة الواحدة الى اثنين او ثلثة
او ازيد وقد لا يتعدد في حكم حادثة لم يختلف فيه مجتهدان مع بقاء امكان تعدده
واليه ذهب عامة المعتزلة وطائفة من غيرهم ثم اختلفوا فذهب اهل المعتزلة
الى استواء الكل من الاحكام في الحقيقة وذهب الباقون الى كون بعض الاحكام
احق من بعض ثم اختلفوا فقال اكثر المعتزلة لا حكم قبل الاجتهاد اصلا وقال
آخرون وهم الاشعري ومن تبعه ههنا الحكم موجود قبل الاجتهاد لكنه لم يتعلق قبله
وانما يتعلق بعده لانه قديم عندهم والحاصل ان لا حكم متعلقا قبل الاجتهاد
مع وجوده اصلا عندهم واما عند المعتزلة فلا حكم اصلا فهنا ثلثة مذاهب وكل
منها كل مجتهد مصيب ومن ثمه سميت اصحابها مصوبة الثاني ان الحكم معين
ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن عثر عليه بالاتفاق
واصابه اجران ولمن لم يعثر عليه واخطأ اجر واحد لكده وسعيه واليه
ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وله دليل قطعي
والمجتهد مامور بطلبه فمخطئه لكنه يعذر لانه لم يأثم لغموض الدليل وخفائه وذهب

[illegible]

طائفة الى انه آثم غير معذور وحكى في سائر القطعيات الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني
واليه ذهب عامة الفقهاء ثم اختلفوا فذهب قليلون الى ان المجتهد ان اخطأ
لم يكن ماجورا لانتفاء الاصابة ولم يكن اثما للسعي والطلب وذهب الكثيرون
الى ان ذلك الحكم وان وصل المجتهد فقد اصاب فله اجران وان فقد فقد اخطأ و
يكون معذورا بل ماجورا اجرا واحدا وهذا هو المختار ثم اختلفوا عند كونه مخطئا
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء معا اي بالنظر الى او انتهاء فقط فهذه تسعة مذاهب
اي على الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان بعد قوله وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
الضمير المنصوب للحكومة الدال عليها قوله اذ يحكمان في الحرث او للفتيا الدال
عليها المقام والمقال فانه اشارة الى ان الله تعالى شرف سليمان بكشف منها تمهيدا اولا
معد مسه الاولى ان النبي يجوز له الاجتهاد والثانية ان داود باجتهاده حكم
بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم دون الوحي والا لما جاز لسليمان
خلافه ولا لداود الرجوع عن حكمه الى اجتهاد سليمان وحكمه بان يكون الغنم
لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان
منه ذلك اي صاحبه ملكه ثم نقول لو كان كل من المجتهدين مصيبا وكلا
المجتهدين من اصحاب الحكم وفهم الفتوى لما كان له وقد اجاب بان
فقال بعدم تساوي صفتة الاحكام في حادثة واحدة وتفاوتها خ
صفتة الى صحيحه فاحقيته بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق و
افضل من الحكومة الداودية التي هي صحيحة وفاضلة لشيوع ذكر امران احدهما
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه تمام منه اصابتهما في فصل الخصومات
والعلم بامر الدين وثانيهما ما نقل عن سليمان انه قال هذا ارفق للفريقين
كانه قال ذلك حق وهذا احق منه واما ما قيل عن هذا الجواب من ان الدليل
في قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معنى انه اتى كل واحد منهما حكما وعلما
فيما حكم به في تلك الحادثة حتى يكون حكم كل منهما صوابا فهو الذي يتوقف الخ اد
كان

مستندا الفعل بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام في نفس الامور وخطأ الرجل في مسألة
لا يلزم اطلاق القول بانه اولى عليا وخطأ ومن ان ذلك الحكم من داود لو كان بترك الافضل
ما وسع سليمان الاعتراض عليه لان افتاء المرء على راي من هو اكبر منه اذا كان
صحيحا لانه غير مستحسن خصوصا على الاب النبي فانه لو سلم مقدماته فالكلام
على السند اذا حقق المقام وانه غير مسموع عند المحققين الخاتمة الى وتمام تحقيق
على الادلة الخ ورسل البشر اي الانبياء افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر غير الانبياء وعامة البشر من المؤمنين افضل من
عامة الملائكة واما الكافرون من البشر فلهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين
لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل فهم شر من
البهائم فهنا ثلاثة مواضع صريحة اما الثاني وهو تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما الاول وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
والثالث وهو تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول النقل ان
الله تعالى امر الملائكة بالسجود على آدم والسجود عليه مقصور على امرين الاول ان يكون
السجود عليه سجودا على القبلة فآدم قبلتهم والذي يسجد له حقيقة هو الله ووضع
الثاني ان يكون قائما مقام السلام عليه او المصافحة معتادا في الزمان على ما ذكره
ان لا يكون ما يقوم مقام السلام وظيفة في عرف ذلك الزمان الا السجود [illegible]
غير ذلك بمرور الايام وجعل السجود غاية للخضوع مختصا بالله تعالى والثالث
ان يكون هو الامر به على وجه التعظيم والتكريم من الامر والساجد للمسجود له
كما في الصلوع والثلاث وليس السجود الامر به الذي وقع كلامنا فيه الا هذا
النحو الرابع بدليل حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وقوله
انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الالهية الامر للادنى بالسجود
السجود التعظيمي للاعلى لا الامر للاعلى للادنى وبين به للانبياء فضلا عن
الملائكة العصمة الثالث النقلي ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من كلامه

تعالى اولا واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ومن قوله حكاية
ثانيا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ومن قوله ثالثا قال اني اعلم ما لا تعلمون ومن قوله رابعا وعلم آدم الاسماء
كلها الى ان قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون ان المقصود منه انه واذا كان آدم افضل من الملائكة كان غيره من
الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل فان قيل روى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان الله تعالى لما خلق الارض اسكن فيها الجن فافسدوا فيها فقتل بعضهم بعضا
وسفكوا الدماء فبعث الله اليهم ابليس مع جند من الملائكة فقاتلهم ابليس
بعسكره فقتلوا بعضهم وطردوا الباقين منهم الى جزائر البحار ورؤوس الجبال
واقاموا مكانهم فقال الله تعالى لهذه الطائفة من الملك اني جاعل في الارض
خليفة اي من يخلفكم بدلا منكم واذا كان كذلك فيمكن ان يكون هذه الطائفة من
عوام الملائكة المخصوصين بالمحاربة لا من رسلهم ولو سلم فرسلهم غير مسلم مخصوص
لهم ومنع الطائفة هم المقربون بالسجود على القطع مع ان الاحتمال من
جانب المانع كاف فكل من الوجهين انما يدل على افضلية آدم على هذه الطائفة
والمقصود اثبات افضليته على الكل بواسطة ثبوت فضله على رسلهم كلهم فلا تقريب
قلت قال الاكثرون من الصحابة والتابعين ان الله تبارك وتعالى
قال لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون
التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة وهذا
الكلام في آية السجود والقائل بان المقصود من الملائكة جماعة اخبر الله بقوله تعالى وما
يعلم جنود ربك الا هو وبقوله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط
ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبما روي ان بني آدم عشر
الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور
وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين وكل

هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا
الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي
نزر قليل ثم هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش
التي عددها ستمائة الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت
السموات والارضون وما فيها وما بينهما فانها كلها تكون شيئا يسيرا
وقدرا صغيرا من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم
زجل بالتسبيح والتقديس وكل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول
العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم الا الله تعالى ثم مع هؤلاء ملائكة
اللوح الذين هم اشياع اسرافيل والملائكة الذين هم جنود جبرئيل وهم كلهم
سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته رطاب الالسنة
بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك منذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته
آناء الليل والنهار ولا يسأمون ولا تحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا
غاية الكثرة فيبعد من قبول العقل انهم مع غاية الكثرة والاشتغال با
لتسبيح والاستغراق في جلال الله وعدم ملاحظة بعضهم الارض ومن عليها
بالخلافة خوطبوا هم كلهم بقوله اني جاعل في الارض خليفة وقالوا هم كلهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك وطلبوا هم كلهم ان يزحزحهم الله عن مكانهم ويبدلهم على الارض
جعلهم خلائف فيها وان يأمرهم كلهم بان يحضروا عند آدم عليه السلام منه
ليسجدوا ويترك حملة العرش الحمل والحافون حول العرش الحف والطواف
والكاتبون الكتابة والقارئون القراءة والصافات الصف والذاريات
الذرو والمدبرات الامر ويسجدوا هم كلهم اجمعون وانما يقبل العقل قوله
فيه ان خطاب الخلافة بالسجود ما كان الا للطائفة المعينة من الملائكة
للجن الى الجزائر ومن يحذو حذوهم قال صاحب الكواشي

ما اقام بهذه الطائفة مكان الجن حيث عنهم العباده فاستلذوا التمكن في الارض
فاذا قال الله لهم اني جاعل في الارض خليفة كرهوا ذلك فقالوا اتجعل فيها
فبهذه الوجوه العقلية قد قوي قول ابن عباس ورجح على قول الجمهور فلم يبق
شيء من الوجهين حجة على افضلية آدم وغيره من الانبياء من جميع الملائكة
الخاصة فان قلت قد قال الشيخ ابو الحسن علي البزدوي ان
الملائكة في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون جمع عام يحتمل التخصيص فانسد
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تاويل التفرق فقطع بقوله اجمعون
فصار مفسرا او حكم الايجاب قطعا ويقينا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل
فقول ابن عباس مبني على التخصيص فيكون كلام احدهما باطلا قطعا
قلت قال الله تعالى اولا قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين
واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حما مسنون ثم قال
فاذا سويته الى ان قال فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومعلوم ان هذه الملائكة التي هم
الملائكة المخاطبون المامورون بالسجود فيمكن ان يراد بهولاء المخاطبين جماعة
خاصة من مطلق الملائكة ويكون العموم والشمول والاجماع مختصا في هذه
الجماعة بحيث لا يحتمل التخصيص والتفرق فيكون كلام كل من ابن عباس والشيخ
صحيحا الوجه الثالث قوله تعالى وقد خص من ذكر والاية في الموضعين
غير الانبياء بالاجماع فبقي معمولا به فيما عدا ذلك فيكون آدم ونوح وال ابراهيم
وال عمران كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وعيسى عليهم السلام
وما دون مصطفين من العالمين الذين منهم الملائكة مع رسلهم فاذا كان هولاء
مصطفين فضلا من الملائكة كلهم كان سائر الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفرق
فان قلت العام اذا خص منه البعض بقي دليلا ظنيا كما عرف في اصول الفقه
والمسالة كلامية يطلب فيها اليقين قلت لا شك في ان هذه المسالة
وان كان المطلوب فيها اليقين لكنه قد لا يمكن تحصيل اليقين فيقنع بالظن فهي بهذا المعنى

ظنية كما في عامة الملائكة يكتفى فيه بالادلة الظنية وليس في شيء من هذه
الوجوه الثلثة ما يدل على ان عامة المؤمنين من البشر افضل من عامة
الملائكة اعني من هو غير رسلهم وهو احد شقي المدعى الوجه الرابع العقلي
ان الانسان النبي الى ان يكون افضل الا من خواص الملائكة من كل ملك
والقائل لن يقول انه منقوض نقضا اجماليا في صورة تخلف الدعوى لدلالته
على ان الانسان الولي ايضا افضل من خواص الملك وليس كذلك ومع هذا
ليس فيه دلالة على كل ما سمي الدعوى اذ المؤمن الذي لم يحصل الكمالات
العلية لا دلالة فيه على كونه افضل من عوام الملائكة وقال الرازي في موضع
من التفسير الكبير الملك قبل النبي بالشرف والعلية بعده في عقولنا وجب
وصولنا اليه بالنظر وقال لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة
للعالم العلوي هو جوهر الملائكة وللعالم السفلي هو جوهر الانسان وفي تفسير
لا نقص للعالم العلوي اشرف من العالم السفلي قطعا وقال في موضع آخر
منه قال بعضهم ان الانبياء افضل من الملائكة وقال اكثر العلماء ان
الملائكة السماوية افضل منهم وهو افضل من الملائكة الارضية و
ذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة وهو القاضي ابو بكر البا قلاني
وابو عبد الله الحليمي الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
الوجه الاول العقلي ان الملائكة الا الوجه الثاني النقلي ان الانبياء
الى بدليل قوله علمه اي رسول الله محمدا شديد القوى اي جبرئيل وبقوله نزل به
اي بالقرآن الروح الامين اي جبرئيل على قلبك يا محمد ولا شك ان المعلم
افضل من المتعلم من ثلثة اوجه الاول ان نفس المعلم علامة بالفعل
قبل التعليم وحالة التعليم ونفس المتعلم علامة علامة حالة التعليم فقط الثاني
ان المعلم فاعل والمتعلم كمنفعل الثالث ان التعليم اذا تربت من تخص
لا توفهو قد بمنزلة العلم في من غاية الصفاء الاشراق الا ادنى منها

فان علم رسول الله صلعم باركان الوضوء وشرايطها مثلا اعلى واصفى من علم
الصحابة بها وعلمهم اعلى من علم الائمة الاربعة بها وعلمهم بها اعلى من علم مقلديهم
بها قال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجرى منه واديا من
الوادي نهرا ثم من النهر جدولا ثم اجرى من الجدول ساقية فلو اجرى
الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده
وهو المراد من قوله وانزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور
العلم عند الله واعطى الرسل منها اودية ثم اعطت الرسل العامة سواقي الى اهلها
بقدر افهامهم فعلى هذا القانون يجب ان يكون علم الملك المعلم اصفى واشرف
واعز من علم البشر المتعلم لانه يأخذ العلم من ذات الله ومن حضرته والبشر
المتعلم يأخذ منه وعن هذا ادى في الخبر للعلماء سر الخلفاء سر وللانبياء سر
وللملائكة سر ولله تعالى سر وكل طالب سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لقتلوهم
العلماء لاباد وهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على
الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على
سر الله لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والجواب ان التعلم من الله
والملائكة انما هم المبلغون ولقائل ان يعترض ان اريد ان الله لا يعلم اولا
الملك ثم يعلم بواسطة البشر والتعليم في الصورتين في الحقيقة انما هو
من الله بناء على انه هو المؤثر وحده فهو مسلم ولا ينافي افضلية المعلم من المتعلم
في كل صورة بل يؤكدها وان اريد انه تعالى لا يعلم الملك اصلا بل يجعله وسيلة
ليعلم البشر فكان المعلم هو المتعلم فممنوع الوجه الثالث
النقلي انه قد ارشد الى ان الجواب ان الظهر لم لا يجوز ان يكون ذلك
لتقديمهم لا الوجه الرابع النقلي قوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح افرطوا في اجلاله حيث رفعوه عن ان

يكون عبدا من عباد الله تعالى بل الواجب ان يكون ابنا له لشبهتين سبحت لهم الاول
انه عليه السلام مجرد لا اب له الثانية انه كان منشأ العجائب والغرائب
وهو انه كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني
آدم فرد الله تبارك وتعالى عليهم بانه لا يستنكف من ذلك الكون الا من
عبادته والدخول في زمن عبادة المسيح الذي له هذان العجيبان الا من
هو اعلى في هذا المعنى منه في هذين العجيبين وهم الملائكة فانهم لا اب لهم ولا ام
وانهم يقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب كرفع جبرئيل عليه
الصلوة والسلام مداين قوم لوط الى السماء وقلبها مثلا من ابراء الاكمه والا
برص واحياء الموتى من عيسى باذن الله على ان الابراء والاحياء انما هو في الحقيقة
الحقيقة من الله وانما الادعاء في الظاهر من عيسى عليه الصلوة والسلام
بخلاف تلك الافعال القوية العجيبة فانها في الظاهر من الملائكة فامرهم
في الظاهر اعجب من امر عيسى واما الباطن فالكل سواء في نفي التبعية عنها الا انها
لله وحده فالترقي والتصاعد انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية وهو
وان كان نوعا من الشرف لكنه غير مراد له في مطلق الشرف والكمال الذي هو المراد فلا
دلالة على الفضيلة للملائكة المطلوبة المفضية بكثرة المثوبات وحيازة الكمالات
خاتمة اني والذي علق روح الروح وريحانه بطين ٭ وركب من ذاذا
غور غاير وشاء وبطين ٭ محبة كالطف امان ٭ وربه في اشرف اوان ٭ ان
هذا الذي الا معان ٭ بعيد غواص مويد منه معان ٭ فان كنت فاستخرج لبوبها
من قشور الفاظها ٭ واستنبط عيونها من رموز الفاظها ٭ والقاعط الفوارس باربابها
وانزل الدار بانيها ٭ فاعلم ان دون وصولك الى اقصى المراد خرط القتاد ٭ وانه لا يعتلي
ذروة سنامه الا الكامل العتاد ٭ فلا تتكبر عالم يبلغك من العلوم التعاليم ٭ وفوق كل ذي
علم عليم ٭ فرغ من تأليف هذا الشرح وكتابته بيد امواله المفتقر الى ربه الغني ٭
اضعف العبيد احمد بن ... وقت الظهر من يوم الخميس عاشر جمادى الاولى سنة ... تمام

۱۸۷

قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب بعون الملك الوهاب على يد اضعف الطلاب المشهور بين الاصحاب الفقير الحقير الى رحمة ربه القدير لطف بن مولانا محمد زاد الله عمرهما غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه

ولمن قال امين برحمتك

في تاريخ ... يا ارحم الراحمين ... ثمان وثمانمائه

سنه اربع

چون عاقبت ز صحبت یاران برید نیست
پیوند بگسلد هر که عاقل است

کاشکی من خربوزه بودم در دهان دوست ما
گوشت ما دائمی کوزه می انداخت بوی

أقبّل ارضا سار فيها جمالها
فكيف بدار دار فيها جمالها
وقد كنتُ لا ارضى بوصل مقطّع
وها انا راضٍ لو اتاني خيالها

سلامٌ عليكم والعهود بحالها
وقد بلغ الاشواق حدّ كمالها
وذكري لكم بالخير والشدّ دائمٌ
وشوقي اليكم لا يزال جديدُ
واني لارجو قربكم ووصالكم
ولكنني عما اريد بعيدُ

[illegible]